كتاب مرقاة الأنظار
المنتزع من غايات الأفكار

تأليف سيدنا القاضي العلامة [illegible] المحققين [illegible]
[illegible] المجتهدين [illegible] شمس الملة [illegible]
الملة والفرقة الناجية [illegible] عماد أهل زمانه عفيف الدين
كعبة المسترشدين القاضي عبد الله المعروف [illegible]
الأبرار ووقاه عذاب النار وأسكنه جنات [illegible]
بحق خير المختار وآله الأبرار
والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين
الطاهرين ولا حول ولا قوة إلا بالله
العلي العظيم

الحمد لله وحده

في نوبة أفقر العباد إلى الله تعالى يحيى بن إسماعيل [illegible]
[illegible] الموصل [illegible] الله
بعده الله [illegible] عنه وأرضاه [illegible]
صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما دائما

سنة [illegible] ١٢٧٦

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب التوحيد

الكتاب في الأصل مصدر والمراد بهنا المكتوب كاللفظ بمعنى الملفوظ واشتقاقه من الكتب وهو الضم والجمع اذ هو حروف وكلمات ومسايل مضمومة مجموعة ومنه سميت الجماعة كتيبة لاجتماعها كقول الشاعر

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتايب

والتوحيد في اللغة مصدر وحد الشيء جعله واحدا بالفعل او بالقول وفي الاصطلاح هو العلم بان الله تعالى واحد لا شريك له فيما يستحقه من الصفات و[illegible] على الوجه الذي يستحقه [illegible] يشمل العلم بالذات وبالصفات الاثباتية والنفيية الذاتية والمقتضاة ويدخل فيه صفة الادراك لوجوبها ويخرج عنه مريد وكاره لجوازهما ومن ثم ذكرهما الامام في باب العدل ثم ان الامام عليه السلام لم يتعرض لباب النظر كما هو عادة اصحابنا في اوايل كتب هذا الفن استغناء بما سنذكره في اللطيف [illegible] اصطلاح الحاكم رحمه الله تعالى وقد ذكر عليه السلام في هذا الباب جملة من المسايل منها ما هو فرض عين ومنها ما هو فرض كفاية ومنها ما يجري مجرى النافلة كمسئلة صحة العلم بالقادرية مع جهل كونه حيا وغيرها

مسئلة هي بالهمز وتركه هي في الاصل مصدر سال وكثيرا ما يراد بها المفعول وهو ما يسال عنه وهو المراد هاهنا وهي [illegible] هذه مسئلة وكذا فصل وفرع ونحوها وقال بعضهم هذه الكلمات مبنية على السكون اذ لم يرد بها التركيب وانما يراد بها مجرد التنبيه على مقاطع الكلام والخروج من مقصد الى مقصد

اتفق المسلمون الاتفاق هو الاجماع اللغوي وهو اعم من الاجماع الاصطلاحي اذ لا يشترط فيه ان يكونوا من اهل الحل والعقد بخلاف الاجماع الاصطلاحي وقيل ان بينهما عموما وخصوصا من وجه وهو الاولى اذ قد يحصل الاجماع ولا اتفاق بان لا يكون في العصر من يعتبر في الاجماع الا واحد فقط والمراد بالمسلمين القايلون بنبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وذلك على وجه الموضع وان كان مخالفا للمعنى اللغوي والشرعي على ما سنبينه اذ هو اخص من الاول واعم من الثاني وهذه المسئلة لا تختص بالمسلمين بل اتفقوا هم وغيرهم كاليهود والنصارى واكثر الملل الكفرية ومتاخري الفلاسفة على حدوث العالم والحدوث وجود الشيء بعد عدمه وبعض اصحابنا يقول بعد عدم والصواب هو الاول اذ الحدوث يختص بالاول من اوقات الوجود دون ما بعده من الاوقات والمراد بالعالم السموات والارضون وما بينهما والعالم في الاصل قيل اسم لجميع المخلوقات ومنه حديث [illegible] ان لله ثمانية عشر الف عالم الدنيا منها عالم واحد

وقيل اسم لمن يعلم وهو الملايكة والثقلان اذ هو مشتق من العلم وقيل اسم لما يعلم به الله وقيل لكل عصر منهم عالما ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة وقد ذكرت عنده [illegible] تلك سيدة نساء عالمها وانت سيدة نساء العالمين وقالت الدهرية بل العالم قديم والقديم هو الموجود في الازل والدهرية بفتح الدال المنسوب الى الدهر لقولهم بقدمه والدهر هو حركات الافلاك واما الدهري بضم الدال المنسوب الى الدهر فهو الرجل الذي كبر سنه وتطاول الدهر عليه

واعلم ان الكلام انما هو في الاجسام انفسها واما تركيبها فلا خلاف في حدوث كثير منها كالحوادث اليومية ولنا على حدوث العالم ادلة كثيرة اصحها واقواها دليل الدعاوى وهو ان نقول العالم لم يخل من الاعراض المحدثة ولم يتقدمها وما لم يتقدم المحدث فهو محدث مثله فلزم حدوثه وتحرير هذا الدليل وتقريره باصول اربعة احدها ان في الجسم عرضا غيره **وثانيها** ان ذلك العرض محدث **وثالثها** ان الجسم لم يخل منه ولم يتقدمه **ورابعها** ان ما لم يتقدم المحدث يستلزم حدوثه فالثلاثة الاول من هذه الاصول اشتمل عليها قولنا لم يخل من الاعراض المحدثة ولم يتقدمها والاصل الرابع هو المشار اليه بقولنا فلزم حدوثه وهذه الاصول تسمى دعاوى لوجود التنازع في كل منها وحقيقة الدعوى هو الخبر الذي لم يعلم صحته ولا افادة الا بدليل مع خصم منازع

واعلم ان دليل الدعاوى هذا هو المعتمد عليه في اثبات الصانع وان كانت قد ذكرت في اثباته ادلة كثيرة لكن عليها من السؤالات والانظار ما يضعف عنه الجواب الا بالرجوع الى هذا الدليل واول من حرر هذا الدليل هو الشيخ ابو الهذيل وذكر الشيخ احمد بن محمد بن الحسن الرصاص ان اول من استدل به ابراهيم الخليل صلوات الله عليه كما حكاه الله عنه في اية الافول وقال السيد مانكديم ان الصحابة [illegible] بالتاليف فيقولون العالم مولف وكل مولف فله مولف الى ان جاء الشيخ ابو الهذيل وحرر هذا الدليل وللعلماء في تحريره طرق متعددة لا حاجة بنا الى التطويل بذكرها واما ترتيب هذه الدعاوى فالاولى وحقها التقدم اذ هي اثبات الذات **والثانية والثالثة** اثبات الصفات **والرابعة** وحقها التاخير اذ هي فرع الثلاث وثمرتها ذكرها الامام عليه السلام بعد التنبيه حيث قال فلم يخل منها فلزم حدوثه واما الثانية والثالثة فلا ترتيب بينهما الا من جهة الحسن فالاحسن تقديم الثانية اذ هي في صفة الاعراض خاصة وهي الحدوث وتاخير الثالثة اذ هي في صفة مشتركة بينها وبين الجسم وهي كونه لم يخل منها اما الاصل الاول وهو ان في الجسم عرضا غيره وهو ذات [illegible] الجسم والمراد من الاعراض هنا هو الكون فقط لانه الذي يثبت به حدوث العالم وهذا هو مذهبنا وقال الاصم من المعتزلة وحفص الفرد من المجبرة وهشام بن الحكم من الروافض وهو مذهب كثير من الفلاسفة والدهرية لا عرض في الجسم وهؤلاء هم المعروفون بنفاة الاعراض وذهب ابو الحسين البصري وابن الملاحمي وتبعهم الامام يحيى عليه السلام الى نفي المعاني وجعلوا الاعراض كلها صفات للجسم بالفاعل وقال ابن الخطيب الرازي وكثير من الاشاعرة والمجبرة وقيل

ان نفات الاعراض لا يسموها الصفات اذ هي ضرورية كما سيأتي فيكون مذهبهم ومذهب ابي الحسين ومن معه
من هنا واحدا قلنا الدليل على ان في الجسم عرضا غيره انها تجددت الكائنية عليه مع جواز ان لا تتجدد
فلا بد من مؤثر فيها فهذه ثلثة اصول الاول انها تجددت الكائنية ولنبين تفسير الكائنية وطريق اثباتها وبيان
تجددها اما تفسيرها فاعلم انه يقال كون وكائن وكونه كائنا فالكون هو المعنى الموجب كون الجسم كائنا في جهة
من الجهات والاكوان خمسة حركة وسكون واجتماع وافتراق وكون مطلق وانما يعتبر بالاعتبارات والا
فقد يكون الكون الواحد حركة وسكونا واجتماعا وافتراقا وقد يصير الكون المطلق سكونا واجتماعا وافتراقا
وكذا الحركة لكن على ضرب من التقدير واما الكائن فهو المتحيز الذي حصل فيه ذلك الكون واما كونه كائنا فهي
الكائنية وهي الصفة التي يوجبها ذلك الكون لذلك المتحيز وهو كونه حاصلا في جهة من الجهات واما الطريق
اثباتها وبيان تجددها فقد قيل العلم بذلك ضروري فانا نعلم ان كون الجسم حاصلا في الجهات صفة
زائدة على ذاته وانها تتبدل وتتغير والجسم بحاله وهو ظاهر كلام الامام عليه السلام ومنهم من لم يستدل على
اثباتها ولا على تجددها الاصل الثاني انها تجددت مع الجواز فقد قال بعضهم ان ذلك ضروري ايضا
وبه قال السيد مانكديم وبعضهم يستدل على ذلك بانه لو لم يكن مع الجواز لكان مع الوجوب فيلزم في
الاجسام ويشاركها في الصفة الواحدة لتماثل ذواتها وصفاتها وقد علم بطلانه والاصل الثالث انه لا بد له من
امر فقد نبه الامام عليه السلام على دليله بقوله والا لم يكن بالتجدد اولى اي اذا ثبت تجددها مع الجواز
لم يكن بد من امر اثر في تجددها والا لم يكن بان تتجدد اولى من ان لا تتجدد لان الامرين اذا كانا جائزين على سوا
لم يكن بد من مخصص لحصول احدهما دون الاخر والا لم يكن احدهما بالحصول اولى من الاخر فيكون العلم
بذلك نظريا وهو ظاهر كلام السيد مانكديم وقيل بل العلم به ضروري لكن فيه خفا لا يستغني عن التنبيه
والتامل الحسن والمرتضى الامام عليه السلام في شرحه واذا ثبت انه لا بد من امر تكلمنا في ذلك الامر فقلنا فهو
الجسم او الفاعل او عدم معنا او وجوده او لا لجميعها وذلك الامر المؤثر في ثبات صفة الكائنية لا تعدو
هذه الاربعة الاقسام وهذه القسمة وامثالها تسمى قسمة السبر وقد جعلها بعض اصحابنا خاصة مفيدة للقطع
كالقسمة الدائرة بين النفي والاثبات والصحيح انها ان كانت في الشرعيات افادة القطع اذ عدم الدليل دليل على
عدم المدلول وان كانت في العقليات لم تفد الا ان تكون راجعة الى الدائرة بين النفي والاثبات كقسمة الاقل
والاكثر والمساوي والفوق والتحت والمحاذي وكهذه القسمة في مسئلتنا اذ نقول فيها اذا ثبت انه لا بد من امر
فاما ان يكون هو الجسم او غيره وغيره اما ان يكون على سبيل الصحة والاختيار وهو الفاعل او لا وهو العلة
وهي اما ان تثبت لها صفة الوجود وهي الموجودة او لا وهي المعدومة فان قيل فلم لا يكون المؤثر هو اثنان من
الاربعة او ثلثة منها او مجموعها قلنا ما ابطل كل واحد منها ان يكون مؤثرا ابطل ان يكون جزء المؤثر
فلا احتياج الى افراده بالذكر فان قيل فهلا ان يكون المؤثر بعض صفات الجسم او جسما اخر

قلنا

قلنا ما ابطل في ان يكون المؤثر هو الجسم ابطل جميع ذلك فقد دخل كل ذلك في القسم حينئذ
ثم اشار الامام الى ابطال الاقسام الاول واحدا منها فقال ليس الجسم هو المؤثر في الكائنية المتجددة اذ قد كان ذلك
الجسم موجودا قبل تجددها فلو كان مؤثرا فيها لكان تاثيره على سبيل الوجوب لعدم الاختيار وحينئذ
لا اختصاص لتاثيره بوقت دون وقت وايضا فلا اختصاص له بان يوجب صفة التحرك اولى من صفة
السكون وايضا فيلزم في الاجسام كلها ان توجب لنفسها مثل تلك الصفة لتماثلها وكل ذلك مما علم بطلانه ولا
يصح ان يكون المؤثر في الكائنية هو الفاعل وهو الذي حرك الجسم وسكنه كما ذهب اليه ابو الحسين البصري
وابن الملاحمي والرازي وغيرهم اذ قدرته على صفة الذات تابع للقدرة عليها اي على
الذات فمتى قدر على الذات قدر على صفاتها ومتى لم يقدر على الذات لم يقدر على صفاتها ومعلوم ان الحي منا لا يقدر
على ذات الجسم فلا يقدر على صفاته فان قيل وما الدليل على ان القدرة على الصفة تابع للقدرة على الذات
توجد بوجودها وتنتفي بانتفائها قلنا دليله الكلام فانا حيث قدرنا عليه قدرنا على صفاته
من كونه امرا ونهيا واخبارا وغير ذلك وحيث لا نقدر عليه فلا نقدر على صفاته ككلام الغير فانا
لا نقدر ان نجعله امرا ونهيا ونحو ذلك لعدم القدرة على ذاته ومعلوم ان الفاعل لا يقدر على ذات الجسم فكان لا
يقدر على صفاته واعلم ان قوله اذ قدرته على صفة الذات تابع للقدرة عليها ان كان عاما
في كل صفة وفي كل ذات لم يحسن قياسه على الكلام اذ هو حجة من حجج مسالته وبه العبرة
للامام عليه السلام فيكون الكلام خفيفا مثالا فقط ولكان الكلام منصرفا الى ذات الجسم فقط كان ذكر الكلام
تحسينا للقياس عليه وهو ظاهر كلام الاكثر وللعلما في تحرير هذا الدليل اربعة اوجه اولها
طريقة السيد مانكديم وغيره من المتقدمين فهو ان نجعل القدرة على الصفة علة في القدرة على الذات فنقول
لو قدرنا على صفة الجسم لقدرنا على ذاته قياسا على صفة الكلام فانا لما قدرنا على صفته قدرنا على ذاته
وثانيها ان نجعل القدرة على الذات علة في القدرة على الصفة فنقول لما كنا لا نقدر على ذات الجسم فلا
نقدر على صفاته قياسا على الكلام فانه لما قدرنا عليه قدرنا على صفاته الا ان هذا من قياس العكس
وثالثها طريقة ابي علي بن خلاد وهي ان نجعل عدم القدرة على الذات علة في عدم القدرة على الصفات
فنقول نحن لا نقدر على ذات الجسم فلا نقدر على صفاته قياسا على كلام الغير فانا لما لم نقدر على ذاته لم نقدر
على صفاته ورابعها طريقة الشرط وهي طريقة اكثر المتاخرين وهي ان يقال القدرة على الذات شرط
في القدرة على الصفات ومعلوم ان احدنا لا يقدر على الذات فلا يقدر على الصفات لانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط
ويجعل القياس على الكلام دليلا على الشرطية وكلام الامام خارج عن هذه الوجوه فانه جعل القدرة
على الصفة تابعا للقدرة على الذات وقد انتفا ههنا المتبوع فينتفي التابع اذ التابع لا يوجد بدون المتبوع وجعل
القياس دليلا على التبعية واعلم انه هذا الدليل مركب من مقدمتين لا بد من تصحيحهما للمراد

حصول العلم اليقيني وههنا ان القدرة على الصفة تابع للقدرة على الذات وانه لا يصح وجود التابع من
دون المتبوع اما الاول فقد ابطلنا الكلام الحادث واما الثانية فظاهرة وارد على الاول سؤال انه ذلك سوف على
ان الكلام حادث وابو الحسين لا يسلمه ثم وان سلم فلا نسلم ان له صفات كما ذكرتم ثم وان سلم فقياسكم على الكلام
من قبيل قياس التمثيل وهو لا يفيد القطع الا اذا كانت علية العلة وحصولها في الفرع معلوما مندرج في ما نبع قطعه
ولنجيب عن الاول بان الكلام مختص يتعلم على انفراده وهو معنى الذات وعن الثاني بانه مستند بخلاف
فلا ذهب مشايخ المعتزلة الى انها صفات للكلام بكل نوع من انواعه وذهب جماعة الى نفيها وهو مذهب
الاشاعرة والمختار الامام المنصور بالله وذهب الشيخ الحسن الرصاص الى انها صفة له يكون بنحو ما
دون سائر انواعه واستدل على ذلك بان قولك محمد رسول الله مثلا لا ينصرف الى ابن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم
دون غيره الا بارادة وتلك الارادة اما ان تتعلق بالمخبر عنه او بمجرد صيغة الخبر او بغيرهما او بالصيغة على صفة
وهي كونه خبرا عن ابن عبد الله والاول باطل اذ قد يخبر عنه ما لا يصح ارادته كالباقي والماضي والثاني ايضا
باطل لان الصيغة بمجردها مع غيره من المحمدين على سواء والثالث باطل ايضا اذ لا تعلق له فتعين الرابع وهو
المطلوب منها واعترض هذا بان انما يوجب اثبات صفة الخبر مطلقا والخصم يوافق في اثبات صفة له بصفات
واما كونها صفة وجودية كصفة الوجود مثلا فلا دليل عليه بل قد دل الدليل على انتفاء كونها كذلك وهو انه لو كان
للخبر صفة يكون بها خبرا لم يخل اما ان تكون راجعة الى الاجزاء والحروف او الى الجملة والاول باطل ظاهر البطلان اذ لو
لكانت صفات كثيرة واخبارا كثيرة والثاني باطل ايضا فاسد اذ جملة الخبر لا تجتمع في الوجود البتة فلزم ان تكون
الصفة الوجودية ثابتة للموجود والمعدوم وهو باطل اذ لا يثبت للمعدوم صفة بالفاعل ولانه [illegible]
الدليل نفسه اذ قد تقدر ان [illegible] صفة الذات ولا تقدر على تلك الذات اذ قد تخرج عن كونها مقدورة [illegible]
واقوى ما استدل به على ابي الحسين ان يقال الصفة قبل وجودها لا شيء فيتعلق قدرة الفاعل بها فيتعلق
بلا شيء ولم [illegible] ابن الخطيب الرازي الا انها لا شيء فلا يطول تذكره فبطل ان يكون المؤثر في الكاينية هو الفاعل
ولا يصح ان يكون المؤثر فيها عدم معنى كما ذهب اليه بعض الفلاسفة حيث قالوا العالم ساكنا في الازل لعدم
الحركة اذ لا اختصاص له اي لذلك العدم فليس بان يوجب للجسم او لجسم دون جسم ولا التحرك او لجهة من السكون ولا في
وقت او لجهة من وقت ولا لزم ان يكون الجسم متحركا لعدم السكون ساكنا لعدم الحركة فيكون
متحركا ساكنا في وقت واحد وهو محال اذ لا يكون عدم الحركة موجبا للسكون اولى من ان يكون عدم السكون
موجبا للحركة لعدم الاختصاص وايضا فان العدم مقتضي الاختصاص والمعنى انما يوجب بشرط
الاختصاص والاختصاص مشروط بالوجود والعدم حينئذ مانع من الايجاب فكيف يكون موجبا
واعلم انما نبطل الحادث على المعنى نبطل [illegible] المعنى المعاد ومر وهما متقاربان وان
كانا متغايرين فنبطل اذ يكون المؤثر في الكاينية عدم معنى وقد بطل قبل ذلك ان يكون هو الجسم او الفاعل

فلم يبق الا الرابع وهو وجود معنى وذلك المعنى هو الكون وهو الحركة الموجبة كون الجسم متحركا او السكون
الموجب كونه ساكنا وكذلك الاجتماع والافتراق والكون المطلق فثبت الاصل الاول وهو ان في الجسم عرضا
غيره واما الاصل الثاني فهو ان تلك الاعراض محدثة فهذا اهم ما ههنا وقال بعض الفلاسفة بل هي
قديمة وهؤلاء هم اهل الكمون والظهور يثبتون الاعراض ويجعلونها قديمة فيقولون اذا تحرك الجسم ظهرت
الحركة وكمن السكون والعكس قلنا الدليل على حدوثها انها تعدم والقديم لا يعدم فهذان اصلان اما الاول وهو انها
تعدم فلانه متى سكن الجسم المتحرك فقد بطلت الحركة التي كانت فيه والعكس كذلك وهو متى تحرك عدم
السكون وانما قلنا انه قد عدم لانه لا يخلو اما ان يكون باقيا فيه مع وجود ضده او منتقلا منه الى غيره او معدوما
كما نقول والقسمة حاصرة لانها دائرة بين النفي والاثبات بيان ذلك انك تقول اذا سكن الجسم ثم تحرك فذلك
السكون اما باقيا فيه او غير باق وغير الباقي اما معدوما او موجودا والموجود اما في محل اخر وهو الانتقال او لا
في محل ولم يتعرض له الامام لوضوحه لانه قد كان حالا ويستحيل ان يصير غير حال لان حلوله لما هو عليه في ذاته
وهو حاصل في جميع الاوقات فلا يصح ان يكون حالا في وقت دون وقت ويمكن ان يقال اراد الامام بالانتقال
ما يشمل القسمين الاخيرين معا اذ الوجه المبطل لهما واحد [illegible] فيكون الاقسام حينئذ
ثلاثة وهو اما ان يكون باقيا فيه او منتقلا الى المحل او لا الى محل او معدوما ولا يصح ان يكون باقيا فيه اذ لو كان
باقيا مع وجود ضده لاوجب صفة الحالية اي لكان الجسم فيكون متحركا ساكنا في حالة واحدة وهو محال لان
ذلك المعنى انما يوجب الصفة لما هو عليه في ذاته وهو صفته المقتضاة فلزم ان يوجبها في كل وقت وجد
اذ لا اختصاص له بذلك الوقت دون وقت ولا يصح ان يكون ذلك المعنى منتقلا اذ لو كان العرض منتقلا وانتقال
العرض محال سواء كان الى محل او الى غير محل لانه لا يخلو اما ان يكون منتقلا مع الوجوب [illegible] الاول باطل
ولانه لا يلزم ان ينتقل [illegible] او لا يزال منتقلا والاختصاص بمحل دون محل لا في المنتقل عنه ولا في المنتقل اليه
حتما قال فيجب [illegible] والثاني ايضا باطل [illegible] ايضا منتقلا المعنى بمحل ما ثبتنا في الجسم انه منتقلا
المعنى حين [illegible] الكاينية عليه مع الجواز فلا بد من مؤثر الخ ولا يصح ان يكون ذلك المعنى منتقلا الى المعنى
والاتحاد الكلام في المعنى الثاني كالكلام في المعنى الاول فيلزم التسلسل او التحكم وهو محال وقد بطل ان يكون باقيا
وان يكون منتقلا فتعين القسم الثالث وهو العدم وهو المطلوب فثبت الاصل الاول وهو ان الاعراض تعدم
واما الاصل الثاني وهو ان القديم لا يعدم فلان القديم لا يخرج عن صفة القدم اذ هو قديم لذاته والذات باقية
مستمرة فهذان اصلان اما احدهما وهو ان القديم قديم لذاته فالدليل عليه انه لو لم يكن قديما لذاته لكان قديما لغيره
وذلك الغير اما ان يكون مؤثرا على سبيل الصحة والاختيار وهو الفاعل او على سبيل الايجاب وهو العلة والاول باطل لما
تقدم من ان القادر على صفة الذات لا يقدر على تلك الذات فيلزم ان يكون ذلك القديم محدثا وهو محال والثاني ايضا باطل
وهو ان يكون قديما للعلة لانها اما ان تكون قديمة والكلام فيها كالكلام في ذلك القديم فيتسلسل الكلام واما محدثة فلا يصح

ان يوثر في العدم لسبقه عليها واستغنائه عنها واما معدوميه فلا لاختصاصها بحال دون حال ولم يبق الا ان يكون
القديم قديما لذاته فلو كان العرض قديما لما كان قديما الا لذاته **واما الاصل الثاني**
وهو ان الذات ثابتة فلان الذوات عندنا ثابتة في حال العدم بدليل صحة العلم بها والاخبار عنها والقصد
اليها فاذا كانت الذات ثابتة مستمرة لم يصح خروجها عن صفة القدم لان الصفة الذاتية انما تفتقر الى الذات
ثم ما تقتضي الذات لم تخرج عن الصفة بوجه من الوجوه الا ترى ان الجوهرية لما كانت ذاتية للجوهر لم تخرج عنها
البتة **فان قيل** يجوز ان يكون القدم صفة مقتضاة والمقتضاة يصح خروج الذات
عنها كالتحيز للجوهر **قلنا** انما تخرج الذات عن المقتضاة اذا كانت تلك المقتضاة واقفة على شرط
متجدد اذ هي نفس الوجود **واعلم** ان اقوى ما يستدل به على ان الذات لا يصح خروجها
عن صفتها الذاتية وهو ان يقال الصفة الذاتية ثابتة لا لامر وما ثبت لا لامر لا يصح حصوله في وقت
دون وقت اذ تخصيص من غير مخصص محال فحصولها واستمرارها في جميع الاوقات وقد قيل
ان كل دليل في هذه المسئلة لا يرجع الى هذا [illegible] التحيز ونحوها [illegible] يرد عليه كما عرف في غير هذا
الكتاب فثبت الاصل الثاني وهو ان الاعراض محدثة واما الاصل الثالث وهو ان الجسم لم يخل من العرض
المحدث ولم يتقدمه فهذا اهم ما ههنا ومن ههنا [illegible] اكثر الفرق وقال بعض الفلاسفة بل الجسم كان خاليا من
الاعراض والجسم قديم والعرض محدث وذلك لان الجسم عندهم اصله جوهران بسيطان غير متحيزين
فيهما احدهما يسمى هيولى والاخر يسمى صورة فلما حل احدهما وهو الصورة في الاخر وهو
الهيولى تحيزا وتكثفا وتركبت منهما جميع الاجسام فحلتها الاعراض بعد ذلك **واعلم**
ان كل جسم عند الفلاسفة فهو مركب من ثلاثة جواهر حالان منها في الثالث يسمى احدهما
صورة جسمية والاخر صورة نوعية ويسمى المحل هيولى فالهيولى هو مادة الجسم واصله وهو جوهر فيه
قابل للاتصال والانفصال ولحلول الصورتين والصورة الجسمية هي التي صار بها الجسم متحيزا والنوعية
هي التي صار بها مختصا بحيز دون حيز [illegible] الوجود عندهم جوهر وعرض فالجوهر اربعة انواع نوع لا يكون الا
حالا وهو الصورة وهو يشمل الصورتين اذ هما نوع واحد ونوع لا يكون الا محلا وهو الهيولى ونوع لا يكون
حالا ولا محلا [illegible] لاستغنائه بالتدبير والتصرف وهو النفس والاخر ليس كذلك وهو العقل والمراد بالنفس
النفس الناطقة التي للافلاك عندهم وللانسان فالاجسام مركبة عندهم من الهيولى والصورة واما النفس والعقل
فلا يكونان الا بسيطين دائما واما العرض فهو عندهم تسعة اجناس ويسمونها مقولات وهي الكم والكيف والاين
ومتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال فهذه نبذة من مذاهب الفلاسفة اشرنا اليها على سبيل الا
قلنا الدليل على ان الجسم لا يجوز خلوه عن الاعراض انه لا يوجد جوهر الا متحيزا ولا يوجد
متحيز الا كائنا ولا يكون كائنا الا بكون فهذه ثلاثة اصول **اما** الاول وهو انه لا يوجد جوهر الا

متحيزا

متحيزا فدليله ان التحيز صفة مقتضاة عن الذاتية وهي الجوهرية بشرط الوجود فلو وجد الجوهر غير متحيز
لكان قد حصل المقتضي وشرط الاقتضاء ولم يحصل المقتضى وفيه خروج المقتضي عن كونه مقتضيا وهو
محال وانما قلنا انه مقتضى لانه لا يخلو اما ان يكون ذاتيا او بالفاعل او المعنى او مقتضى عن الذاتي كما قلنا لا يصح
ان يكون ذاتيا والا لكان حاصلا في حال العدم اذ هو حكم الصفات الذاتية ولا بالفاعل والا لكان قادرا على ان يجعل
بعض الاجسام متحيزا وبعضها غير متحيز ولا معنويا اذ لا يوجب المعنى حتى يختص ولا يختص بالجسم حتى يحله
ولا يحله حتى يكون متحيزا فيلزم الدور فلم يبق الا ان يكون التحيز مقتضا ولا يكون مقتضا عن صفة الوجود والا لزم
في كل موجود ان يكون متحيزا ولا عن الكائنية لان الكائنية مشروطة بالتحيز ولا عن الذاتية من غير شرط الوجود والا
لزم ان يكون التحيز حاصلا في العدم لحصول الذاتية ثمة فلم يبق الا ان يكون مقتضا عن الذاتية بشرط الوجود فثبت
الاصل الاول وقد علم من ذلك ان صفات الجوهر اربع ذاتية ومقتضى ومعنوية وبالفاعل واما
الاصل الثاني وهو انه لا يوجد متحيز الا كائنا فلان التحيز هو الحاصل في جهة من الجهات وكل جسم موجود في جهة
فاما متحرك او ساكن فثبت انه لا يوجد متحيز الا كائنا واما الاصل الثالث وهو انه لا يكون كائنا الا بكون فذلك
ظاهر **خاتمة** في الاصل الاول ان الكائنية لا تؤثر فيها الا الوجود [illegible] وفي هذا الدليل [illegible] ان الجسم لا يخلو من الاعراض
تنبيه الاعراض على ثلاثة اضرب منها ما لا يجوز خلو الجسم عنه مطلقا وهو كل ما لا [illegible]
ولا ضد له ومنها ما لا يجوز خلوه عنه مطلقا وهو الاكوان ومنها ما يجوز خلوه عنه قبل وجوده ولا يجوز
خلوه عنه بعد وجوده فيه وهو ما يبقى ولا ينتفي الا بضد كالالوان والطعوم والحرارة ونحوها ونحو ذلك ثم
الاصل الثالث وهو ان الجسم لم يخل منها ولم يتقدمها واما الاصل الرابع وهو ان ما لا ينفك عنها ولا يتقدمها فهو محدث
اي ما لازم الجسم للاعراض يستلزم حدثه وحدث الجسم **واعلم** ان هذه الدعوى ان [illegible] عليها
الوصف كانت استدلالية اتفاقا وان [illegible] على وجه اخر وهو انه [illegible] كلية فيقال كل ما لم يخل من المحدث
ولم يتقدمه فهو محدث مثله [illegible] فقال ابو رشيد وابو علي بن خلاد هي ضرورية وقال كثير
من العلماء هي استدلالية وقال القاضي ان كان الكلام في حادث معين فضرورية وان كان في الحوادث جملة
كما ذكرنا فاستدلالية ثم نعود الى اول المسئلة فنقول ذهب اكثر الناس الى ان ملازمة الجسم للحوادث
يقتضي ان يكون محدثا وقال ابن الراوندي وغيره من الفلاسفة بل الاعراض لا ابتداء لها والجسم تحدث
فيه منها حادث قبله حادث ثم كذلك الى ما لا نهاية له من قبل اوله فهي اي تلك الاعراض محدثة
والجسم قديم ومعنى انها محدثة ان كل واحد من احادها حادث والاعراض جملتها قديمة **قلنا** اذا
علمنا ان الجسم لم يخل من الاعراض وانه لم يسبقها كما تقدم ذلك في الدعوى الثالثة وهي محدثة كما تقدم
في الدعوى الثانية لزم حدوثه لان الجسم لا يخلو اما ان يوجد قبلها او معها او بعدها والاول باطل لما بينا
انه لا يتقدمها والاخران يلزم منهما حدوثه [illegible] لان ما وجد مع المحدث او بعده فهو محدث ضرورة كالتوام فانا

اذا علمنا ان احد التوءمين لم يتقدم الآخر في الولادة ولم يتأخر عنه علمنا انهما توءمان فاذا كان لاحدهما عشر سنين
كان للآخر كذلك وقول ابن الراوندي ان الاتحاد هل يحدثه ويجعلها قديمة باطل لان تصفق القدم والحدوث من صفات
الى الآخر وهي الاحتياج فاذا كانت محدثة كانت الجملة كذلك ثم يقال اذا دخل الجسم شائع على كل ولجزء من هذه
الاتحاد الجزئية او غير شائع والاول باطل اذ يلزم منه خلوه منها وقد بطل والثاني يلزم منه حدوث الجسم
لان ما لا يسبق المحدث فهو محدث **مسئلة** قد ثبت عا تقدم ان الجسم محدث **واذا ثبت حدوثه**
يحتاج الى المحدث اذ الحدوث علة في الاحتياج الى المحدث وصار ذلك **كاحتياج افعالنا الينا** فانها انما تفتقر
الينا **لحدوثها** فعلم ان العلة في الاحتياج هو الحدوث فاذا كان الجسم قد شارك افعالنا في العلة وهي الحدوث
وجب ان يشاركها في الاحتياج الى المحدث **فان قيل** ومن اين لكم ان العلة في حاجة افعالنا الينا هو
حدوثها **قلنا** لان ما يجوز كونه علة لا يعدو ثلاثة اشياء اما عدمها او بقاؤها بعد وجودها او
حدوثها كما نقول وهو اول اوقات وجودها والاول باطل **اذ لا يحتاج في عدمها** لان العدم نفي
والنفي لا يحتاج الى موثر والثاني ايضا باطل اذ لا يحتاج الينا في استمرارها **ولا في بقائها** بدليل ان احدنا
يخرج عن كونه قادرا بل عن كونه حيا وافعاله الباقية مستغنية في بقائها عنه فلم يبق الا ان تكون حاجتها الينا
في حدوثها فصح ان يكون علة لحاجتها الينا هو حدوثها كما قلنا **واعلم** ان هذا الدليل وهو قياس
الاجسام على افعالنا في الحاجة الى المحدث هو طريقة جمهور المعتزلة كابي علي وابي هاشم وغيرهما ومن ذهبوا الى ان
المجبر لا يعلم الصانع لجهله الدليل على اثبات بحث انكر ان العبد فاعل وهو الاصل المقيس عليه كما عرفت وورد
عليه سؤالان الاول ان الاحتياج انما هو في حال العدم والحدوث هو اول احوال الوجود فلا يصلح علة له من
حقها المقارنة ولجيب بان الحدوث علة كاشفة فلا يشترط فيها المقارنة وانما يشترط في الموجبة او يقال
ان المراد بحدوثها هو انها حصلت بعد ان لم تكن محدثة فلا شك ان هذه مقارنة للاحتياج حال العدم
السؤال الثاني اورده الرازي وغيره وهو ان هذا قياس ظني غير قطعي لجواز ان يكون هذا الحكم مما لا يصلح ان
يكون علته فيه ما ذكرنا او يكون هو ما ذكرنا لكن مع خصوصية في الاصل منتفية في الفرع او ثم مانع في الفرع منتف
في الاصل ومثل هذا القياس ان قبل فانما يقبل في فروع الفقه وظنياته دون قطعيات الاصول ولم يستعمله احد
ولا سيما في مسئلة اثبات الصانع وقد اجيب عن هذا بكلام طويل كثير الشغب اعرضنا عن ذكره وقد استدل
بعض المعتزلة والاشاعرة على ان العالم محدث بان قالوا العالم حادث مع الجواز فلا بد له من موثر والا لم يكن بان يحدث
اولى من ان لا يحدث كما تقدم في اثبات الاكوان ثم يستدلون على انه حادث مع الجواز بانه لو كان حدوثه مع الوجوب
لم يكن بان يحدث في وقت اولى من وقت فيلزم قدمه والمفروض حدوثه وبانه لو حدث مع الوجوب لكان
جنسا واحدا غير مختلف في صفاته والمعلوم خلافه فان بعضه حيوان وبعضه جماد وبعضه نبات وبعضه ارض
وبعضه انسان وبعضه فرس ونحو ذلك فعلم بانه لا بد له من موثر لاجله حدث في وقت دون وقت ونحو

صفة

صفة دون صفة وهو المطلوب وهذا الدليل قوي لا يرد عليه شيء مما ورد على ما قبله **فرع**
قال اكثر اصحابنا **والعلم بكون المحدث لا بد له من محدث استدلالي** لا يحصل الا بالنظر
والاستدلال ومنهم من احتج بعد العلم بحدوث العالم الى المحدث انها محتاجة الى المحدث بان قسنا على
افعالنا كما تقدم وقال **ق بل العلم به ضروري** لا يفتقر الى نظر وكيف فان كل من راى بناء رفيعا وقصرا
مشيدا علم انه لا بد له من بان وصانع حسن انه لو جوز حدوثه من غير فاعل لعد مجنونا فعلى هذا القول
لا يحتاج بعد العلم بحدوث العالم الى انها محتاجة الى المحدث بان نقيس على افعالنا كما تقدم بل العلم بانه
لا بد له من محدث حينئذ ضروري **وقال بعض اصحابنا** يشغل المفضل
فيقال ان علم ان المحدث حدث مع الجواز بالضرورة فان العلم بان له محدثا ضروري كما يقوله ق وان لم يعلم
حدوثه مع الجواز بالضرورة فالعلم به استدلالي كحدوث العالم وكحدوث المسببات ومنهم امكن فيها
الخلاف على ما كان سابقا وهذا المفصل هو الاقرب الى اصول اصحابنا والماخوذ من قواعدهم وهو مختار الامام
عليه السلام **قلنا** في الرد على ق لو كان العلم بان المحدث لا بد له من محدث ضروريا غير مفتقر الى نظر وكسب
لكان حاصلا لا عن طريق لان الضروري الحاصل عن الطريق انما هو العلم بخبر الاخبار المتواترة والحاصل
عن المشاهدة او عن الخبر والتجربة وليس هذا شيئا منها فيجب ان يكون بديهيا حاصلا لا عن طريق ولا يصح
ان يكون كذلك والا **اذن لاشترك العقلاء فيه** اذ من حق العلوم الضرورية الحاصلة لا عن طريق ان يشترك
فيها كل العقلاء كالعلم بان العشرة اكثر من الخمسة وبان الكل اكثر من الجزء ومعلوم ان العقلاء لم يشتركوا في العلم بان
المحدث لا بد له من محدث وكيف يدعى اتفاقهم على ذلك **وهذا ثمامة** بن الاشرس من علماء المعتزلة **يقول لا محدث**
للمتولد مع القول بحدوثه **فاثبت محدثا لا محدث له** فلو كان العلم بذلك ضروريا لما جهله ونسبنا في
حكاية مذهب ثمامة وتحقيقه في فصل المتولدات انشاء الله تعالى **وكذلك عوام الملحدة** ايا كان من هم
فانهم **يقرون بحدوث الدجاجة والبيضة ولا يثبتون لها محدثا** بل يقولون لا نعرف دجاجة الا من بيضة ولا بيضة
الا من دجاجة وهلم جرا وهكذا اقوالهم في سائر الحوادث اليومية فقد اثبتوا محدثا لا محدث له فبطل كون العلم
بكون المحدث لا بد له من محدث ضروريا والا لم يجهله كثير من العقلاء لا سيما الملحدة **ولانا ايضا نجد** من
انفسنا **العلم بالحاجة بعد العلم بالحدوث الى الفكر والنظر** ولو كان ضروريا لما وجدنا ذلك من انفسنا كما
نجد عند علمنا بالحدوث ان نعلم المحدث من غير توقف على المعلوم خلافه وقد قيل ان تلك الجملة التي
نجدها انما هي الى الفكر من انه قبل هو اطبع اقرب الفاعل ام غيره ذلك واما العلم بانه لا بد من موثر ما فضروري
لا يفتقر الى الفكر فيه خاصة **فرع قال الاكثر** **واذا علم الموثر** في
العالم جملة وهو انه لا بد من موثر **فالعلم بالقادرية** لذلك الموثر وهو كونه قادرا **مكتسب**
بعد ذلك بالدليل الذي مر في مسئلة قادر وقال **ق بل العلم** بكون ذلك الموثر قادرا **بديهي** لا يفتقر

النظر فيه فنقول قد اذا علمنا حدوث العالم علمنا ان له محدثا وان ذلك المحدث قادر اعلما ضروريا وانما يكون
بعد ذلك في ما قال الفقها لنا في الرد عليه انه لو كان العلم بكون ذلك المؤثر قادرا ضروريا لما صح دخول التشكيك فيه لان
الضروري لا يدخله التشكيك والمعلوم صحة دخول التشكيك فيه بالطبع وغيره فيقال لعل العالم حادث
بالطبع اما طبع نفسه او طبع غيره او يقال لعله حادث بالعلة او بالنجوم او نحو ذلك وهو المراد بقوله ومن
ومعلوم انه لا شيء من ذلك قادر فلا بد حينئذ الى النظر والاستدلال فكان العلم بذلك استدلاليا لا ضروريا

مسئلة قد ثبت ان العالم محدث وانه لا بد له من مؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون نفسه
او غيره والاول باطل اذ لا بد من التغاير بين المؤثر والمؤثر ولانه يلزم ان يتقدم على نفسه لتقدم المؤثر على المؤثر
وغير ذلك وان كان المؤثر فيه هو غيره فذلك الغير اما جسم او عرض او لا جسم ولا عرض والاول باطل وهو ان يحدث
العالم جسم وهي مسئلة الكتاب ولم يتعرض لغيرها لظهوره وغلط الخلاف فيه **وقال** اكثر الائمة و…
يصح من جسم احداث جسم **وقالت** المفوضة فرقة من الروافض والباطنية بل العالم …
احدثه جسم غير الباري تعالى عن ذلك اما المفوضة فانهم يقولون ان الله تعالى فوض الى محمد من خلقه ان يخلق
ويرزق كما فوض عندهم الى نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فهو خالق العالم ومن فيه واما الباطنية فانهم يقولون
ان الله تعالى على ما زعموا … السابق تالي والسابق والتالي جوهران … والتالي هو المؤثر في
العالم والمدبر لمصالحه واما الله تعالى فلا تاثير له الى غير ذلك من الجهالات **قلنا** لا يصح من جسم احداث جسم
والا اذن لصح منا اما في الحال او ان يوجد فينا قدرة مخصوصة ومعلوم انه لا يصح منا ايجاد من الجسم
وهذه الدلالة مبنية على اصلين **اما الاول** وهو انه لو صح من جسم احداث جسم لصح منا فالذي
يدل عليه ان الاجسام متماثلة لاشتراكها في الصفة الذاتية ومن حق المتماثلين الاشتراك فيما يجب ويصح ويستحيل
فلو صح من جسم احداث جسم في الحال او ان يوجد فيه قدرة مخصوصة لصح من كل جسم كذلك **واما
الاصل الثاني** وهو انه لا يصح منا ايجاد من الوجوه البتة فالذي يدل عليه انه لو صح
منا لكان اما مباشرا او متعديا او مخترعا ومعلوم استحالة وقوعه منا على شيء من هذه الوجوه اما الاول
فظاهر لان المباشر ما وجد في محل القدرة والمتعدي ما وجد في محل غير محل القدرة بواسطة فعل في محلها
والجسم لا يصح حلوله في جسم اخر والا لزم التداخل **واما الثالث** وهو وقوعه مخترعا فقد …
لاستحالة ايضا والا لامكن جهة واحدة من جهة فيلزم وجوده في جهات متعددة في وقت واحد …
وجود الاجسام الكثيرة في جهة واحدة في وقت واحد لعدم المخصص وكذا لكن محال فارتفع …
لصحتنا … الفاعل بمخصص وجوده بجهة دون جهة كما فصلت الاجسام عن القديم تعالى وليس قد يصدر
الافعال منا احيانا وهو غير عالم بها كالساهي والنائم ولا مخصص هناك فيلزم المحال المذكور **واعلم**
ان اصحابنا يستدلون في هذه المسئلة بدليل مشهور فيما بينهم فيقولون لو صح من جسم ما فيه من القدرة

لاحداث جسم اخر لصح منا لان الواحد منا قادر بقدرة والقدرة وان اختلفت فقد قدرنا انها متجانسة
وانما اختصرت بعدم … وتجانست لكونها قدرا فكما شاركتها في كونها قدرا وجب ان تشاركها في الخصائص
المقدورة وتجانسه فهذه خمسة اصول ثم يستدلون على كل اصل منها وانما عدلنا عن هذه الدليل الى ذي
سؤالات عليه يضعف لاجلها عنها منها ان … لكم جعلتم العلة في تجانس متعلق القدرة كونها قدرا
وكونها قدرا ليس بصفة لها لاختلافها في الذوات والصفات الذاتية والمقتضاة ولا هو حكم ايضا والا لكان
من الاشتراك فيه الاشتراك في مقتضيه وهي الصفة المقتضاة او الذاتية وقد علم خلافه واذا لم يكن كونها
قدرا امرا وجوديا زائدا على ذواتها بل مجرد تسمية لم يصلح علة مؤثرة في الحكم وهو التجانس وهذا
الاعتراض ذكره الامام عليه السلام **ومنها** ان يقال قياسكم هذا على تقدير تمامه وصحته فانما يفيد
الظن لا القطع لاحتمال كون هذا الحكم مما لا يعلل او يعلل بغير ما ذكرتم او بما ذكرتم مع خصوصية في الاصل
عدمت في الفرع او ثم مانع في الفرع عدم في الاصل ولا سبيل لكم الى دعوى القطع في شيء من ذلك وهذه المسئلة
قطعية لا يكتفى فيها بالظنون وهذا ذكرته الا انا غير **ومنها** ما اورده ابو الحسين وهو ان يقال
قد جعلتم القدر مختلفة في ذواتها وصفاتها فما انكرتم ان ثم قدرة من حكمها صحة ايجاد الاجسام بها فاذا
اراد الله من جسم ايجاد جسم خلق فيه تلك القدرة ولا يلزم ان تشاركها غيرها من القدر في ذلك لثبوت الاختلاف
بينها ولما وردت امثال هذه السؤالات على هذا الدليل وكان الدليل الاول لا تخلو ايضا من سؤالات ترد
عليه عدل عنهما الامام عليه السلام الى ما ذكره وهو مبني على اصلين اولهما مبني على تماثل الاجسام وقد
واما الثاني فلما بنى الامام عليه السلام على انه ضروري استغنى … ورود سؤال عليه وهو ان يقال نجوز ان يكون
تعذر فعل الجسم منا انما هو لفقد امر فمن الصحيح لو قدرنا وجود ذلك الامر فينا لصح منا فعل الاجسام مع
ومع هذا التجويز لا نقطع بعدم الصحة فضلا عن كونه ضروريا **والجواب** انا نعلم تعذر فعل الجسم
منا على حد علمنا بتعذر الجمع بين الضدين وجعل القديم محدثا وصفته لو جوزنا في الجسم تعذره
معا لفقد امر فينا كما ادعاه السائل لجوزنا ان تعذر الجمع بين الضدين وجعل القديم محدثا
انما هو لذلك ايضا وهو فقد الامر بحيث لو وجد الامر لصح جعل القديم محدثا والجمع بين الضدين
مستحيل مطلقا ولو وجد من الامور ما وجد فكذلك الحال يكون تعذر فعل الاجسام منا مستحيلا مطلقا
وان وجد من الامور ما وجد **مسئلة قال** اكثر الائمة ولا تاثير للنجوم اصلا
وانما هي جمادات يسخرها الله بامره وبعض ذكرنا مشيته خلقها لمنافع عباده والطافا لهم وقد ذكر الله من
منافعها في القرآن العظيم انها زينة للسماء ورجوما للشياطين المسترقين السمع وانها علامات يهتدى بها وغير
ذلك فالمراد هنا بالائمة هو كل من بعث الله بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم لان لفظ مشترك تارة يراد به ذلك وتارة يراد
به كل من اتبعه صلى الله عليه وآله وسلم وانما قلنا ان المراد هو المعنى الاول لان كل من تبع النبي صلى الله عليه وآله وسلم

يقولون لا تاثير للنجوم البتة لا اكثرهم فقط فكان المراد بالامة ما ذكرنا وقال **المنجمون** وهم فرقة من الفلاسفة
ومن غيرهم **بل** النجوم قديمة حية مختارة سميعة بصيرة وهي الموثرة في هذه الحوادث اليومية **وجميع ما**
يحدث في العالم من حيوة وموت والم ونبات وامطار وحر وبرد وغير ذلك فهو **من تاثيرها** فقيل على
جهة الايجاب وهي غير حية ولا قادرة وانما تصدر ذلك عن طبايعها وهو قول اكثرهم وقيل على جهة الصحة
والاختيار وهي حية مدركة قادرة عالمة قلنا هذه النجوم اجسام وقد ثبت فيما تقدم ان **الجسم**
لا يقدر على ايجاد جسم فبطل بهذا قول من قال انها تفعل على وجه الصحة والاختيار واما من قال انها تفعل
بطبعها وايجابها فهو مبني على صحة الطبع **والطبع سياتي ابطاله** في المسئلة التي بعد هذه واذا
بطل تاثيرها على وجه الاختيار وعلى وجه الايجاب بطل تاثيرها مطلقا وهو المطلوب **مسئلة**
وقول الطبايعية انه حدث العالم بالطبع اما طبع نفسه او طبع غيره **باطل** وكذا كل من اثبت الطبع
كما هو مذهب المطرفية والمشهور عن ابي القسم البلخي وان كان قد تاول كلامه **واعلم**
ان الطبايعية ليست فرقة مستقلة بل كل من اثبت الطبع فهو طبايعي وهم فرق منهم من جعل العالم
صادرا عن علة قديمة بالطبع وهم بعض الفلاسفة والباطنية فهولا العالم عندهم قديم وانما يسمونه محدثا
لان الحادث عندهم هو ما وجد من جهة غيره ومنهم من يقول بقدم الافلاك والعناصر ويجعل الحوادث
اليومية صادرة عنها بالطبع وهولاء هم المنجمة وغيرهم ومنهم من يقر بثبوت العالم ويثبت الصانع و
ان الحوادث اليومية كالنباتات والمولودات والحيوة والموت والالام ونحوها حادثة من الطبايع الحالة
في الاجسام ولا تاثير للقديم فيها اصلا وهم المطرفية ومنهم من يزعم في المتولدات انها حادثة بطبع المحل وهو
قول بعض المعتزلة كما سياتي ان شا الله تعالى ومنهم من يقول ان تركيب الانسان وغيره من التراكيب حادث
من تركيب الطبايع الاربع مع ان الله قادر على ان يبتدي الخلقة من غير تركيب وهذا قول البلخي ومن
فارق المطرفية اذا عرفت ذلك فنقول القول بالطبع في شي من الاشيا باطل **اذ الطبع غير معقول** ولا يعقل
حقيقته وانما قلنا انه غير معقول لان المعقول اما ضروري او استدلالي والطبع ليس فيه شي من ذلك **اذ لا**
يعلم ضرورة والا لاشترك في العلم به كل عاقل **ولا دليل عليه** والا لظهر واستدل به فكانا نقول بقوله
بما لا يعقل فيه القضا بفساده **فان** زعم القايلون بان حدوث العالم من جهة الطبع انهم اطلقوا الطبع
وعنوا به الباري تعالى فمعنى قولهم حدث العالم بالطبع حدث بالباري تعالى بمعنى انه الموثر فيه
والموجد له قلنا ان عنوا ذلك **فخطا منهم في العبارة** فقط مع الموافقة في المعنى ووجه الخطا انهم
اطلقوا على الله تعالى لفظا لا معنى له وانما يجوز ان نطلق عليه من الاسما ما حصل معناه في حقه
تعالى نحو قادر وعالم واما ما لا معنى له او له معنى ولكنه غير حاصل في حقه تعالى نحو متحرك وجاهل فلا
معنى له او له فانه لا يجوز اطلاقه عليه تعالى بالاجماع فان قيل ما تقدم من دليل بطلان الطبع يفيد

انه لفظ مهمل لا معنى له اصلا فهو مثل كادث وماذث ومعلوم انه موضوع في لغة العرب فانهم يقولون طبع
النار الحرارة وطبع الما البرودة ويقولون طبع فلان كذا وهو يدل على ان لفظه غير مهمل وان له معنى قلنا ان
الطبع الذي جعلناه مهملا لا معنى له اصلا هو الطبع الذي ينسبون اليه التاثير اذ من خصوص ما نسب اليه التاثير ان يكون
امرا وجوديا متميزا والطبع الذي تعنيه اهل اللغة ليس امرا وجوديا بل امرا اعتباريا وهو العادة والسجية
فمعنى قولهم طبع فلان كذا اي سجيته وطريقته ذلك ومعنى قولهم طبع النار الحرارة ان العادة انها تكون حارة
وذلك ان الاجسام من حيث هي متماثلة وانما كان بعضها حارا وبعضها باردا ونحو ذلك من الاختلاف
بفعل الله تعالى حيث اجرى العادة بان خلق في بعضها الحرارة وفي بعضها البرودة وعلى هذا احمل كلام
ابي القسم حيث قال ان تركيب الحوادث اليومية من طبايع الاجسام وكلام الجاحظ ومن معه حيث قالوا
ان المتولدات بطبع المحل ونحو ذلك ان شا الله تعالى **مسئلة** وكل **من قال بالصانع**
القديم **قال بحدوث العالم** لانه حينئذ مصنوع والمصنوع محدث **الا ابن قلمن وجماعة من**
اصحابه **الفلاسفة** فانهم قالوا بالصانع وبعدم حدوث العالم **فجعلوه وصانعه قديمين** معا لكنهم
لا يجعلون الصانع موثرا على سبيل الصانع المختار والاختيار بل على سبيل الايجاب قلنا اذا كان
الصانع موثرا في العالم والعالم محتاج اليه في وجوده وحصوله من جهته فهو محدث قطعا فالقول
بقدمه بعد ذلك لا يصح **وانما هو مناقضة** ظاهرة اذ القديم لا يحتاج الى غيره ولا يوجد من جهة غيره
وايضا فقد بطل قدم العالم **وقد صح حدوثه** بالدليل القاطع فيما تقدم وهو دليل الدعاوي وغيره ولين **سلمنا**
على وجه التنزل والفرض ان العالم وصانعه قديمان مع بطلانه واستحالته فانه يلزم ان يكونا مثلين لان
القدم صفة ذاتية والاشتراك فيها يوجب التماثل في سائر صفات الذات واذا كانا مثلين **لم يكن احدهما**
بكونه الصانع للاخر اولى من ان يكون الاخر هو الصانع له اذ لا امر يخصص احدهما على الاخر فحصول
التماثل فيهما لم يحكم بان الصانع هو الموثر في العالم دون العكس تحكم محض وتخصيص من غير
مخصص وهو باطل **وكذا الكلام في ابطال العلة القديمة** التي اثبتها ارسطاطاليس وجماعة من
الفلاسفة انها موثرة في العالم وجعلوها هي والعالم قديمين فيقال لهم هذه مناقضة حيث جعلتم العالم محتاجا
في وجوده الى غيره وقلتم بقدمه والقديم لا يحتاج الى غيره على انه قد صح حدوث العالم فبطل قدمه
وان سلمنا كونهما قديمين لكن ليس بان يكون احدهما هو العلة في الاخر اولى من العكس لتماثلهما فجعلكم العالم
معلولا دون انه يكون علة تحكم محض وتخصيص من غير مخصص وهو باطل **مسئلة**
قال الاكثر من جميع الفرق **ولا يصح مضي ما لا اول له** حوادث كثيرة كما انه لا يصح مضي
الاشيا الكثيرة شيا واحدا بالاتفاق **وقال بعض الفلاسفة** وهم افلاطون واتباعه **بل هيولى الجسم**
وهو الجوهر المادي للجسم كما نعته من حكايته ذلك عنهم منفصلا **كانت شيئا واحدا** غير متعدد ولا

سكنة فحلته الصورة وهي الجوهر الذي لاجله صار الجسم متحيزا فصارت تلك الهيولى اشيا كثيرة
متغايرة على ما تقدم عنهم حيث قالوا اصل العالم جوهر هيولى وصورة فحلت الصورة في الهيولى فحصل
منهما هذا العالم قلنا تلك الهيولى التي تثبتونها لابد ان يكون من الصورة بصفة ذاتية لانها لما كانت
خلافها لم يكن الهيولى خلاف الصورة خلافا اولى من العكس وان كانت خلافها كان لكل منهما صفة ذاتية
متميزا من الاخرى اذ المخالفة لا تكون الا بصفة ذاتية وحينئذ يكونان ذاتين متميزة كل منهما عن الاخرى
فيكونان شيئين قبل اجتماعهما وبعده اذ لو صارت الهيولى بعد ذلك اشيا كثيرة للزم خروجها عن
الذاتية التي كانت لاجلها شيا واحدا متميزا عن الصورة وخروج الذات عن صفتها الذاتية محال فصيرورة الواحد
ذواتا كثيرة محال وايضا فلو صح مصير الذات الواحدة ذواتا كثيرة صح مصير الذوات الكثيرة ذاتا
واحدة ومعلوم ان هذا الاخير محال لانه قلب انقلاب الذات فكذلك الاول اذ لا فرق **تنبيه**
الوحدة على ضربين حقيقية ونوعية فالوحدة الحقيقية هي كون الشي ذاتا واحدة لا تقبل التجزي
وهي المرادة في هذه المسألة حيث قلنا الشي الواحد لا يصير اشيا واما الوحدة النوعية فهي كون الشي
على اسم واحد باعتبار احكام ترجع الى الجملة كالانسان فانه واحد وحدة نوعية اذ لا يقال للبعض انسان
وكذا السرير شي واحد بهذا المعنى يعني ان كل واحد منهما واحد من نوعه مع ان كل واحد منهما مركب من
اشيا كثيرة فالواحد بهذا المعنى يصح ان يصير اشيا كثيرة والعكس ايضا **فصل**
في صفات الله تعالى التي قد ثبت قبل هذا الفصل هو ان العالم محدث وانه لابد له من محدث من غير
شي من صفات ذلك المحدث وهذا الفصل هو في صفاته الاثباتية والنفسية الواجبة والجائزة فان قيل
بل قد تقدم مسئلة نفي التجسيم حيث بينتم ان محدث العالم لا يكون جسما وهي من الصفات النفسية وكيف قدم
جميع مسائل الاثبات وعلى فصل الصفات قلنا الذي تقدم انما هو الكلام فانه لا يصح من جسم احداث
جسم وهذا وان استلزم نفي الجسمية عن الله فانما هو على وجه التبعية لا على وجه القصد وسياتي
نفي التجسيم في هذا الفصل انشاء الله تعالى **واعلم** ان الصفة والحال والمزية في الاصطلاح بمعنى
واحد وربما استعملت المزية وارتد بها غير الصفة كما يقول ابو الحسين ومن يقول بقوله ان لله تعالى بكونه قادرا
عالما وحيا ونحوها احوالا ويمنع ان يكون بها صفات ومن ثم سمي هو واصحابه اصحاب المزايا والصفة بهذا الاصطلاح
معنيان اعم وهو المزية التي تعلم الذات عليها وهذا يشمل الحكم والاخص وهو المزية التي تعلم الذات عليها من دون
اعتبار غيره ولا ما يجري مجرى الغير فيخرج الحكم فانه المزية التي لا تعلم الذات عليها الا باعتبار غيره وما يجري
مجراه فالحكم المعلوم بين الغير كالمماثلة بين المتماثلين والمخالفة بين المتخالفين والحكم المعلوم بين غيره وما
يجري مجراه كصحة وجود المقدور فانه حكم بين ذات المقدور وبين وجوده والوجود ليس غير الصفة
لانه صفة لكنه يجري مجرى الغير وسياتي معنى الصفة اللغوي والعرفي في فصل الاسما ومعانيها انشاء الله تعالى

مسئلة في ان الله قادر وحقيقة القادر هو من يصح منه الفعل مع سلامة الاحوال والموانع وههنا
ان الله تعالى قادر والخلاف في ذلك مع الباطنية فانهم يقولون ان الله تعالى لا يوصف بانه قادر ولا لا قادر ولا شي من
الصفات اصلا لا اثباتا ولا نفيا اذ لو وصف بالاثبات بانه قادر كان تشبيها او وصف بانه غير قادر كان تعطيلا
ثم اختلف الواصفون سبحانه بانه قادر فقال الاكثر انها صفة ثبوتية له تعالى وهي امر وجودي زايد على ذاته وقال ابن غوث
بل المرجع بها الى النفي فقط وهو انه غير عاجز وقال ابو الحسين وابن الملاحمي ليس صفة وجودية لا شاهدا ولا
غايبا اما في الشاهد فانما هي نفس البنية المخصوصة واما في الغايب فهي خروجه وخصوصيته للذات على
غيرها من الذوات واما الدليل على ان الله تعالى قادر فقد اشار اليه الامام عليه السلام بقوله وصحة الفعل دليل
القادرية وليس المراد بالصحة الامكان الذي هو مقابل الاستحالة وانما المراد بها الصحة والاختيار التي هي مقابل
الايجاب فان الصحة الاولى لا تدل على القادرية فان المنية يصح وجوده من الشي فلا يدل على انه قادر وتحرير
الدليل ان العالم مخلوق لله قد صح منه الفعل والفعل لا يصح الا من قادر اما الاول وهو انه قد صح منه فلانه قد
وجد منه فلا يخلو اما ان يكون على وجه الايجاب او على وجه الصحة والاختيار والاول باطل والا لزم ان يكون باين
يوجد في وقت اولى من وقت فيلزم وجوده في الازل وهو محال لانه قد ثبت حدوثه ولانه كان يلزم ان يكون من
جنس واحد اذ لا مخصص لوقوعه على صفة دون صفة فثبت انه وجد على سبيل الصحة والاختيار وهذا
هو معنى قولنا ان الفعل قد صح منه واما ان الفعل لا يصح الا من قادر فلانا قد وجدنا في الشاهد مفارقة
بين من صح منه الفعل ومن تعذر عليه وتلك المفارقة لا يصح رجوعها الى كونه جسما او حيا او غير ذلك مما
اشتركا فيه وانما تكون لصفة اختص بها من صح منه الفعل دون من تعذر عليه وتلك الصفة هي كونه
قادرا فاذا كان قد صح منه الفعل وجب ان يكون قادرا **فان قيل** هذا قياس الغايب على الشاهد وهو
انما يفيد الظن لان علته غير قطعية على ما تقدم **قلنا** لا نسلم انه قياس وانما هو رجوع الى كلية
وهي ان من صح منه الفعل فهو قادر وعرفنا هذه الكلية بان صحة الفعل لابد لها من مقتضي وذلك المقتضي
هو الصفة التي عبرنا عنها بالقادرية وانما ذكرنا الشاهد على وجه التمثيل والتقريب فانها اذا ثبت في الشاهد صفة
زايدة على الذات بالدليل امكن تعديتها الى الغايب بصفة زايدة مثلها لذلك الدليل وكان اصل الدليل ان يقال قد صح منه
الفعل وكل من صح منه الفعل فهو قادر اما المقدمة الاولى فمعلومة واما الثانية وهي الكلية فلان صحة
الفعل لا يصح ان تكون ذاتية لانها حكم والاحكام لا تكون ذاتية واذا لم تكن ذاتية لم يكن لها بد من مقتض وليس هو
مجرد الذات والا لزم في كل ذات ان يصح منها الفعل فهو حينئذ صفة زايدة على الذات متعلقة بالمقدور
لانا نعلم بين القادر والمقدور تعلقا وتلك الصفة هي المرادة والمسماة بالقادرية فصح ان الله تعالى قادر واما
وصفه تعالى بهذه الصفة واطلاق اللفظ عليه فلانا وجدنا اهل اللغة يسمون من صح منه الفعل قادرا والله
قد صح منه الفعل فيجب وصفه بذلك **فان قيل** هذا قياس في اللغة وهو لا يصح **قلنا**

ليس من قبيل الصفات وان اشتبه بها وانما هو من قبيل بيان موضوع اللفظ فجرى مجرى ما سايل كعلمنا بان كل فاعل
مرفوع ونحو ذلك وينبنى على هذا ايضا ان كل اسم هو حقيقة في معنى فانه يصح اطلاقه على الله تعالى اذا صح ذلك
المعنى فان اطلاق الاسماء عليه تعالى ليس توقيفية

المسئلة الثانية

انه تعالى عالم وحقيقة العالم هو من يصح منه الفعل المحكم مع سلامة الاحوال والخلاف في هذه المسئلة مع المخالفين في الاولى على الحد الذي ذكرناه هناك فلا نكرره واما الدليل على ان الله تعالى عالم فقد اشار اليه الامام عليه السلام بقوله وصحة الاحكام دليل العالمية والعالمية هي صفة العالم وهي كونه عالما وكذلك القادرية هي كونه قادرا وانما قال في المسئلة الاولى كونه قادرا وقال ها هنا العالمية للتفنن في العبارة مع ضرب من الاختصار وتحرير
الدليل ان يقال ان القديم تعالى قد صح منه الفعل المحكم والفعل المحكم لا يصح الا من عالم فهذان اصلان
اما الاول وهو ان الفعل المحكم قد صح منه فقد بين فيما تقدم ان جميع العالم فعل له تعالى على سبيل القصد
والاختيار مع ما فيه من العجائب ومحاسن الاحكام ولطائف الاتقان وما اشتمل عليه انواع الحيوانات وكذلك
النباتات من بدائع الصنعة وغرائب الحكمة واما الاصل الثاني وهو ان الفعل المحكم لا يصح الا من عالم
فلانا وجدنا في الشاهد مفارقة بين من صح منه الفعل المحكم وبين من يتعذر عليه وتلك المفارقة لا ترجع
الا صفة زائدة على كونهما قادرين وهي كون من صح منه الاحكام عالما دون الاخر فاذا كان الله تعالى قد صح منه
الاحكام وجب ان يكون عالما وفيه من السؤال والجواب جميع ما تقدم في مسئلة قادر فلا نطول بذكره

فان قيل اذا كان الاحكام يدل على العالمية وجب ان يكون عدم الاحكام دليلا على الجهل
وكثير من افعال الله تعالى غير محكمة فيلزم المحال **قلنا** لا يلزم اذا كان الدليل يدل على شيء ان
يكون نقيضه يدل على نقيض ذلك الشيء الا ترى ان وجود العالم لا بد ان يدل على وجود القديم وعدمه فيما لم يزل
لا يدل على عدمه ... لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وايضا فان الدليل هو صحة الاحكام لا
نفس الاحكام فلا يلزم ان يكون عدم الاحكام دليلا على الجهل وانما يدل عليه عدم صحة الاحكام ومع
ذلك فلا يلزم من عدم الاحكام مقابلة صحة الاحكام

تنبيه اطلق كثير من اصحابنا
ان العلم والمعرفة مترادفان ... وهذا ...
بينهما اهل العربية حيث جعلوا العلم يتعدى الى مفعولين والمعرفة الى مفعول واحد ووافقهم في ذلك اهل
المنطق حيث جعلوا العلم يتعلق بالمركبات والمعرفة بالمفردات ومنهم من ...
وفرق بينهما بعضهم بان العلم نقيضه الجهل والمعرفة نقيضها الانكار وقال بعض
المعرفة علم ... ولهذا لا يقال لله تعالى ... ومنع بعضهم ان يطلق على الله تعالى انه
عارف وانما يقال له عالم قال لان المعرفة هي العلم المسبوق بالجهل والله تعالى منزه عن ذلك قيل ...
لفظ عارف في اسماء الله الحسنى ولا وصف بها نفسه في كتابه العزيز مع كثرة ما وصف نفسه بالعلم ...

المسئلة الثالثة

انه تعالى حي والحي هو من يصح ان يقدر ويعلم والخلاف منه
فيها على نحو ما تقدم والدليل على ان الله تعالى حي قد اشار اليه الامام بقوله وهما دليل كونه حيا اي القادرية
والعالمية دليل كونه حيا وقد جرت عادة الشيوخ ان يجعلوا هذه الصفة من الاستدلال على كونه
حيا وان كان يستدل بهما كما فعله في ذلك وتحرير الدليل ان نقول قد ثبت ان الله تعالى قادر عالم والقادر العالم لا يكون
الا حيا فهذان اصلان اما اولهما فقد تقدم واما الثاني فلانا وجدنا في الشاهد مفارقة بين من يصح ان يقدر ويعلم
ومن لا يصح منه ذلك وليس ذلك الا لكون من صح منه ذلك حيا دون الاخر **فان قيل**
دليلكم على ان الله تعالى حي انه قادر عالم ... ان يقدر ويعلم والمفارقة في الشاهد التي ... منها الصحة
انما هي بين من صح ان يقدر ويعلم ومن لا يصح منه ذلك وان لم تخلهما من الاخر **قلنا** الصحة التي ...
هي نقيض الاستحالة فاذا كان الله قادرا عالما فقد صح ان يقدر ويعلم فلزم حصول الصحة له كما في الشاهد
وفي هذه المسئلة من الاسئلة والاجوبة كما تقدم في المسئلتين الاولتين من غير فرق

تنبيه
قد ظهر ان الاستدلال في هذه المسائل الثلث قادر عالم حي من قبيل الاستدلال بالاثر على المؤثر
فانا اثبتنا هذه الصفات بالاحكام المقتضاة عنها اما القادرية فصحة الفعل وهو حكم للقادر مقتضى
عن القادرية وهذا اعني صحة وجود المقدور فانه حكم اخر ثبت له ان المقدور مقتضى عن صفة
ذاته واما العالمية فصحة الاحكام وهو مقتضى عنها واما كونه حيا فصحة كونه قادرا عالما وهو
ايضا حكم مقتضى عنها ويحقق ذلك ان الاستدلال ثلاثة انواع بالاثر على المؤثر كما في هذه المسائل
وفي مسئلة اثبات الصانع وبالمؤثر على الاثر كما في مسئلة ... فان دليلها كونه حيا وهي مقتضية
لها وباحد المتلازمين على الاخر من غير ان يكون احدهما اثرا للاخر كما سيأتي في مسئلة موجود

المسئلة الرابعة

انه تعالى موجود واعلم ان من لم يجعل الوجود صفة زائدة
على ذات الموجود لا يحتاج الى الاستدلال على هذه المسئلة اذا ثبت ان للعالم صانعا فهو موجود
قطعا اذ هو ذات والذات كلها موجودة ولهذا ان نفاة كون الوجود صفة زائدة لا يجعل الذوات
ثابتة في حال العدم كما هو مذهب ابي الحسين وابن الملاحمي والرازي وغيرهم ومن جعلها صفة زائدة جعل
الذوات ثابتة في العدم كما هو مذهب ... وغيرهم ... لا يكتفي بمجرد اثبات كونه
موجودا وقد اشار اليه الامام عليه السلام بقوله وتعلق الفعل به دليل وجوده اذ لا تأثير لمعدوم
كالارادة هذه اشارة الى الدليل المعروف بدليل التعلق وهو المعتمد في هذه المسئلة وتحريره ان يقال قد
ثبت ان الله تعالى عالم قادر والقادر العالم له تعلق بمقدوره ومعلومه والعدم يحيل التعلق فهذه ثلاثة اصول
اما الاول فقد تقدم واما الثاني وهو ان القادر العالم له تعلق بمقدوره ومعلومه فمعنى تعلق القادر
بمقدوره صحة ايجاده ومعنى تعلق العالم بمعلومه صحة احكامه وهذا ثابت في كل قادر عالم لما تقدم من ان

تلك الصحة بحكم مقتضى عن الصفة واما الثالث وهو ان القدرة محيل التعلق فدليله ان ها هنا
معان متعلقة باعتبار في الارادة والكراهة والاعتقاد فالقدرة ونحوها وقد جرت عادة كثير من
اصحابنا ان نستغني هاهنا بذكر الارادة ومن ثم اقتصر عليها الامام عليه السلام وذلك مبني على
معنى وسنلحق في موضعه ان شا الله تعالى واما الاصل الثاني وهو انها اذا وجدت تعلقت
عند من زال تعلقها فهو ظاهر والا لزم ان توجد ولا تعلق او تتعلق وهي معدومة وكلاهما معلوم
الاستحالة واما الاصل الثالث وهو انها انما زال تعلقها لاجل عدمها فلان زوال التعلق
قد دار على العدم نفيا واثباتا وليس ثم ما هو بالتاثير في زوال التعلق اولى من العدم فيجب ان يكون العلة
في زوال التعلق هو العدم واما الاصل الرابع وهو ان كل ما شاركها في العدم وجب ان يشاركها في زوال
التعلق فلان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فلو كان القديم معدوما لكان قد شارك
الارادة المعدومة في العلة وهي العدم فيجب ان يشاركها في الحكم وهو زوال التعلق ويجعلون
هذه الاصل فرعا ويحكمونه ويقولون يجب ذلك وقد علمنا ان القديم تعالى متعلق بمقدوره و...
فيجب ان لا يكون معدوما فقد استعمل اصحابنا في هذه المسئلة هذه العبارة وهو اقوى ادلتهم
فيها واما الدليل المطقطقي فانه وان كان ظاهر القوة الا انه قد اعترضه الامام عليه السلام
وغيره باعتراضات يضعف الانفصال عنها ومن ثم لم يتعرض له **تنبيه** انما قدم خلقه الله
مسئلة موجود على مسئلة قديم وان كان عادة كثير من اصحابنا تاخيرها عنها لانها من
الصفات التي قبلها وهي قادر وعالم وحي فانها الجميع ازلية وانها ذاتية ومقتضاه
عن الصفة الاخص على القولين فذكرها عليه السلام في مسئلة ولم يجعل ثم تكلم بعد ذلك في كيفية
استحقاقها واما مسئلة موجود فلم تخرج عنها اذ هي متجاوزة واما مسئلة قديم فليست تعد
زائدة على الوجود وانما هي كيفية الوجود اذ القديم هو الموجود في الازل ومن ثم ذكرها
الامام عقيب مسئلة موجود فقال **ثم لو كان امر محدثا لاحتاج الى محدث** لما تقدم
ان كل محدث محتاج الى محدث لاجل الحاجة هي الحدوث وذلك المحدث الذي احتاج اليه المحدث
او قديم فان كان محدثا تكلمنا في محدثه كذلك **فيتسلسل** حينئذ الى ما لا نهاية له والتسلسل
محال **فلزم قدمه** حينئذ وهو المطلوب فان قيل ظاهر ما ذكرتموه انه يستلزم من بطلان
التسلسل اثبات قدم الصانع وذلك غير مسلم اذ قد بقيت الحوادث ولا تسلسل بان تنتهي الحوادث
الى قديم لاحتياج المحدث ولكن القديم الذي ينتهي اليه الحوادث هو صانع العالم وما سواه من الحوادث
فهو من جملة العالم اذ هم اجسام او اعراض وفاعل العالم ليس بجسم ولا عرض **مسئلة**
قال **الاكثر وهو تعالى على هذه الصفات** الاربع وهي قادر وعالم وحي وموجود

في الازل اي فيما لا اول له وقال البعض **الرافضة بل** هو تعالى **يعلم بعلم محدث** حادث لنفسه فهو محل الصفة
وهذا هو قول هشام بن الحكم من الرافضة وقال به ايضا جهم بن صفوان من المجبرة **قلنا** في الرد عليهم اذا كان
الله تعالى هو الذي احدث ذلك العلم لزم ان يكون عالما به قبل حدوثه لان العلم **لا يوجد الا عالم** به وبوجهه
التي يقع عليها فيكون عالما لا بالعلم **كما علم** من ان الفعل المحكم لا يوجد الا عالم فكذلك العلم
وانما قلنا ان العلم كذلك لان العلم من جنس الاعتقاد والاعتقاد قد يكون علما وقد يكون جهلا وقد يكون
غير ذلك وانما يصير علما لوقوعه على وجه والوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيكون علما ستة تولده عن
النظر الصحيح ووقوعه من فعل العالم بالمعتقد وهو ان يكون ضروريا او يحصل فيكون كسبيا استدلاليا
كتجديد العلم ووقوعه من مذكر العلم ووقوعه عند الحاق التفصيل بالجملة الا ان الثلاثة الاول يستغنى
عليها والامثلة لحضوره مختلف فيها فاثبتها القاضي عبد الجبار ونفاها ابو هاشم فلما كان العلم اعتقادا
واقعا على وجه مخصوص وهو احد هذه الوجوه الخمسة صار كالفعل المحكم في انه لا يوجد الا عالم
بذلك الوجه الذي يوقعه عليه فيصير علما واذا كان العلم لا يوجد الا بعد علم اخر كلنا في ذلك العلم
الاخر وقلنا اهو ثابت في الازل ومحدث فاذا كان مسبوقا بعلم اخر ايضا وهلم جرا فاما ان ينتهي العلوم
الى علم يكون مسبوقا بالعلم الاول الذي كان الكلام اولا فيه **فيلزم** حينئذ اذ لا يحصل هذا العلم الاول
الا بحصول هذه العلوم ولا يحصل هذه الا بعد حصوله وكل واحد منهما الى الاخر والدور محال لانه يلزم
منه توقف الشيء على نفسه وسبقه في الوجود على نفسه وكلاهما محال واما ان لا ينتهي العلوم الى غاية
فيتسلسل والتسلسل محال لما يلزم من القول بان كل علم هو محدث به او **يتسلسل** وهما محالان
وما ادى الى المحال فهو محال فيجب حينئذ ان تنتهي العلوم الى علم يكون القديم تعالى عالما به لذاته غير محتاج
فيه الى علم اخر فيكون حينئذ قد علم بعض الاشيا لذاته وهو ذلك العلم الذي تنتهي اليه العلوم **واذا علم**
بعض الاشيا لذاته استلزم ذلك **علم الاشيا جميعها اذ لا اختصاص لذاته ببعض**
فاذا علم الاشيا كلها لذاته كان على صفة العالمية في الازل وهو المطلوب واعلم ان المدعى في هذه المسئلة
هو ان الاربع الصفات كلها ثابتة في الازل ولم يتعرض الامام عليه السلام للاستدلال على ذلك الا في كونه عالما
لوقوع الخلاف فيه وهذا من الثلاث الاخر لا خلاف فيها على انه قد تقدم الاستدلال على انه موجود صفة ازلية
حيث قلنا انه قديم فاما قادر وحي فانه يمكن ان يستدل على انهما ثابتان في الازل بمثل ما ذكر في كونه
عالما اذ العالم لا يوجدها الا قادر وكذلك الحي لا يوجدها الا حي قادر فاذا علم ذلك كرر من الدليل واف
لجميع المدعى مع ضرب من النظر **مسئلة** لما ثبت ان هذه الصفات الاربع ثابتة في الازل
اخذ يتكلم في كيفية استحقاقها فقال قالت **المعتزلة** و القديم **يستحق صفاته** الاربع التي تقدم ذكرها
لذاته لا لمعان اي من غير واسطة امر خارج عن الذات موجبها كما تقوله الخالفون فيما اول من تحققها

الذات اما بلى وانبطل اصلا فلا تكون ذاتية كما يقوله ابو علي او لا تبطل صفتها الذاتية فتكون مقتضاه عن الصفة
كما يقوله ابو هاشم وعلى كلا القولين فيقال فيها ان القديم يستحق الذاتية هكذا عبارة اصحابنا في هذه
المسئلة وان كانوا في غيرها اذا قالوا في شيء انه يستحق صفة لذاته فانما يريدون ان تلك الصفة ذاتية تختص
انهم لا يقولون ان الجسم يستحق التحيز لذاته وان كانت مقتضاه عن الذاتية وكون القديم يستحق هذه الصفات
لذاته على التفسير الذي ذكرناه هو قول جميع المعتزلة كما تقدم الا ابا الحسين وابن الملاحمي ومن ذهب مذهبهما
فانهم ينفون الصفات ولا يجعلونها امورا زائدة على الذات ولا كلام لهم في هذه المسئلة اصلا وقالت الكرامية
من فرق المجبرة بل الله عالم بعلم وذلك العلم اي المعنى الذي يوجب كونه عالما لا يوصف بقدم
ولا حدوث ولا بوجود ولا عدم اذ هو صفة والصفة لا توصف والالزم التسلسل هكذا روي الحاكم
مذهبهم في العالمية فقط والمشهور ان هذا هو مذهبهم في سائر الصفات وقد قيل انهم يصفون تلك
المعاني بانها ازلية ولا يصفونها بالقدم ولا غيرهم من الاوصاف وقد روي عن سليمان بن جرير مثل ذلك الا
انه لا يصفها بشيء اصلا وهؤلاء هم القدماء الصفاتية لانهم اثبتوا صفات لله خاصة له عن معان ثم جعلوا تلك
المعاني صفات لا توصف فرارا مما يلزمهم من المحال ان وصفوها بالقدم او الحدوث وبطلان قولهم
ظاهر ولهذا لم يتعرض له الامام عليه السلام فانهم ناقضوا انفسهم حيث جعلوها معاني وذوات ثم
اجعلوا بعد ذلك انها صفات وقد تعلم ان بين الذوات والصفات فرقا ظاهرا اذ الذات ما يصح العلم بها على
انفرادها والصفة لا يصح العلم بها كذلك وان كون الشيء ذاتا وصفة محال اذ الذات من حقها
ان توصف ويثبت لها سائر الاحكام من قدم وحدوث ووجود وعدم بخلاف الصفة فانها لا تعلق
بشيء والالزم التسلسل كما رد به الما اقتصرنا في محل اثبات الصفات بوصفها بقدم ولا حدوث
فان قيل الستم قد وصفتموها بانها ثابتة في الازل وبانها والمصحوبة بها ذاتية او مقتضاه فقد وصفتم
الصفات حينئذ قلنا المستحيل ان يوصف بصفات اثباتية وجودية زائدة عليها تقتضيها بما في التي
ونحن انما وصفناها بصفات اعتبارية لا وجود لها في الخارج والصفات الاعتبارية ليست امورا وجودية
زائدة على الموصوف فلا اشكال وقالت الاشعرية والكرامية من فرق المجبرة ايضا بل الله يستحق صفاته
لمعان قديمة توجب تلك الصفات وتلك المعاني قائمة بذاته لكن الاشعرية يقولون انها قائمة بذات
الله تعالى لكن على وجه الحلول ويقولون ايضا ان تلك المعاني ليست اياه ولا بعضه ولا غيره فرارا
مما يلزمهم لو جعلوها مستقلة مغايرة لله تعالى من ان يكون مع الله قديما غيره ومن المعلوم البين تناقضه
ماذهبوا اليه حيث اثبتوها معاني قديمة موجبة للصفات ثم انهم نفوها بقولهم ليست اياه ولا
بعضه ولا غيره واما الكرامية فانهم يقولون بل تلك المعاني القديمة مع الله غيره ويصرحون ايضا
بانها قائمة بذات الله على وجه الحلول فقد ارتكبوا من المحالات كلما افترقه من قبلهم من كون الله تعالى محلا

لغيره

لغيره واثبات قديم مع الله تعالى قلنا في الرد على الاشعرية والكرامية جميعا اتفقوا على قدم تلك
المعاني قدمها مع الله كما زعمتم يوجب مماثلتها اياه او يوجب ايضا تماثلها في ذاتها
بينها حتى يلزم ان يكون القديم بصفة العلم والحياة وكذلك سائرها وانما قلنا ذلك لان اشتراكها
في القديم يوجب التماثل اذ هو وصف ذاتي والاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك
في سائر صفات الذات فهذان اصلان احدهما ان القديم وصف ذاتي وقد تقدم دليله في الدعوى الماضية
حيث بينا ان القديم لا يكون قديما الا لذاته واما الاصل الثاني وهو ان الاشتراك في صفة ذاتية يوجب
الاشتراك في سائر الصفات الذاتية فلان الذاتين لو اشتركا في صفة ذاتية ثم افترقا في صفة اخرى ذاتية لم يكن
بان يكونا مثلين مختلفين وانه محال اذ التماثل هو سد احد الذاتين مسد الاخرى في ذلك فيلزم ان يكون كل
واحد منهما ساداً مسد الاخرى غير ساد مسدها وهو محال فيلزم من ذلك ان الذاتين اذا اشتركا في
صفة ذاتية ان يشتركا في سائر الصفات الذاتية وهو التماثل وهذا مستقيم سواء جعلنا القديم صفة
ذاتية كما يقوله ابو علي او مقتضاه عن الذاتية كما يقوله ابو هاشم لان الاشتراك فيه حينئذ يكشف
عن الاشتراك في صفة ذاتية فيحصل التماثل وحينئذ يجب في هذه المعاني القديمة ان يكون مثلا لله تعالى
للاشتراك في القدم واذا كانت مثلا له لزم كونها الهة كما انه اله ويلزم ايضا ان يكون متماثلة في
انفسها لاشتراكها في القدم ايضا فيلزم كون كل واحد منها بصفة سائرها وكون كل واحد منها قادرا
عالما حيا لاتصافها بصفات القدرة والعلم والحياة فيستغني القديم جل وعلا باحدها عن
باقيها اذ قد صار كل واحد منها مثلا لجميعها سادا مسدها فيوجب للقديم تعالى من الصفات مثل جميع
ما يوجبه كل واحد منها ويلزم ايضا ان يستغني باحدها عن القديم للتماثل ويلزم ايضا ان يكون القديم
على مثل صفاتها فيكون قديرا عالما حيا وحينئذ لم تكن هذه المعاني بان توجب للقديم اولى من ان يجب
لها التماثل ويلزم ان يكون موجبا لنفسه ايضا لانها انما اوجبت له لاختصاصها وقد شاركها القديم
في اختصاص ذاتها فيوجب لنفسه فيستغني عن جميعها فهذه المحالات كلها لازمة من القول بها فتحقق
بطلانه والقول باستحالته وغاية اصحابنا في هذه المسئلة ان يقولوا قد ثبت هذه الصفات لله تعالى
فاما ان يستحقها لذاته او بالفاعل او لعلة معدومة او موجودة قديمة او محدثة والاقسام كلها باطلة
سوى انه يستحقها لذاته لا يجوز ان يستحقها بالفاعل ولا لمعان محدثة والا لم يكن حاصلة في الازل
وقد ثبت حصولها في الازل ولا يجوز ان يستحقها لمعان معدومة اذ المعدوم لا اختصاص له في
الايجاب لذات دون اخرى ولا يجوز ان يستحقها لمعان قديمة لما تقدم فلم يبق الا ان يستحقها لذاته وهو
المطلوب والامام عليه السلام لم يتعرض الا لابطال مذهب الخصم وهو القول بالمعاني القديمة كما هي
طريقته عليه السلام في كثير من مسائل هذا الكتاب وغيرها فعليك ان ابطال مذهب خصمك لا يقتضي

الذات اما بلى وان سلط اصلا فلا تكون ذاتية كما يقوله ابو علي او بتوسط صفة الالهية فتكون مقتضاة عن الذات
كما يقوله ابو هاشم وعلى كلا القولين فيقال فيه ان القديم يختص الذات بهذه الكيفية اعني اعتبار اصحابنا في هذه
المسئلة وان كانوا في غيرها اذا قالوا في شيء انه يختص صفة لذاته فانما يريدون ان تلك الصفة ذاتية تختص
انهم لا يقولون ان الجسم يختص بالتحيز لذاته وان كانت مقتضاة عن الذاتية وكون القديم يختص هذه الصفة
لذاته على التفسير الذي ذكرناه هو قول جميع المعتزلة كما تقدم الا ابا الحسين وابن الملاحمي ومن ذهب مذهبهم
فانهم ينفون الصفات ولا يجعلونها امورا زائدة على الذات ولا كلام لهم في هذه المسئلة اصلا وقالت **الكرامية**
من فرق المجبرة **بل الله عالم بعلم** وذلك العلم اي المعنى الذي يوجب كونه عالما **لا يوصف بقدم**
ولا حدوث ولا بوجود ولا عدم **اذ هو صفة** والصفة لا توصف والا لزم التسلسل هكذا روى الحاكم
مذهبهم في العالمية فقط والمشهور ان هذا هو مذهبهم في سائر الصفات وقد قيل انهم يصفون تلك
المعاني بانها ازلية ولا يصفونها بالقدم ولا غيره من الاوصاف وقد روي عن سليمان بن جرير مثل ذلك الا
انه لا يصفها بشيء اصلا وهؤلاء هم القائلون الصفاتية لانهم اثبتوا صفات الله تعالى عن معان يجعلون تلك
المعاني صفات لا توصف فمن اثرها يلزمهم من المحال ان وصفوها بالقدم او الحدوث وبطلان قولهم
ظاهر ولهذا لم يتعرض له الامام عليه السلام فانهم ناقضوا انفسهم حين جعلوها معاني وذوات ثم
ابطلوا بعد ذلك انها صفات وقد علم ان بين الذوات والصفات فرقا ظاهرا اذ الذات ما يصح العلم بها على
انفرادها والصفة لا يصح العلم بها كذلك وان كون الشيء ذاتا وصفة محال اذ الذات من حقها
ان توصف وتثبت لها سائر الاحكام من قدم وحدوث ووجود وعدم بخلاف الصفة فانها لا توصف
بشيء والا لزم التسلسل كما مر ولهذا لما اقتصر الخصم على اثبات الصفات لم يصفها بقدم ولا حدوث
فان قيل انتم قد وصفتموها بانها ثابتة في الازل وبانها واجبة وبانها ذاتية او مقتضاة فقد وصفتم
الصفات حينئذ قلنا المستحيل ان توصف بصفات اثباتية وجودية زائدة عليها حقيقة بانها الشيء
ونحن انما وصفناها بصفات اعتبارية لا وجود لها في الخارج والصفات الاعتبارية ليست امورا وجودية
زائدة على الموصوف فلا اشكال وقالت **الاشعرية** والكرامية من فرق المجبرة ايضا **بل** الله يستحق صفاته
لمعان قديمة توجب تلك الصفات وتلك المعاني **قائمة بذاته** لكن الاشعرية يقولون انها قائمة بذاته
سبحانه لكن على وجه الحلول ويقولون ايضا ان تلك المعاني **ليست الله ولا بعضه ولا غيره** فرارا
مما يلزمهم لو جعلوها مستقلة مغايرة له سبحانه من ان يكون مع الله قديم غيره ومن المعلوم البين مناقضة
ما ذهبوا اليه حين اثبتوها معاني قديمة موجبة للصفات ثم انهم نفوها بقولهم ليست الله ولا
بعضه ولا غيره واما **الكلابية** فانهم يقولون **بل** تلك المعاني القديمة مع الله **غيره** ويصرحون ايضا
بانها قائمة بذاته على وجه الحلول فقد ارتكبوا من المحالات كلما فر منه من قبلهم من كون مع الله تعالى

لغيره

لغيره واثبات قدماء مع الله تعالى **قلنا** في الرد على الاشعرية والكرامية جميعا اتفقوا على قدم تلك
المعاني **قدمها** مع الله تعالى عندهم **يوجب مماثلتها اياه تعالى او** يوجب ايضا **تماثلها** في ذات
بينها حتى يلزم ان يكون القديم بصفة العلم والحيوة وكذلك سائرها وانما قلنا ذلك لان اشتراكها
في القدم يوجب التماثل اذ **هو وصف ذاتي** والاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك
في سائر صفات الذات فهذه اصلان احدهما ان القديم وصف ذاتي وقد تقدم دليله في الدعوى السادسة
حيث بينا ان القديم لا يكون قديما الا لذاته واما الاصل الثاني وهو ان الاشتراك في صفة ذاتية يوجب
الاشتراك في سائر الصفات الذاتية فلان الذاتين لو اشتركا في صفة ذاتية ثم افترقا في صفة اخرى ذاتية لم يكن
بان يكونا مثلين مختلفين وانه محال اذ التماثل هو سد احد الذاتين مسد الاخرى في ذلك فيلزم ان يكون كل
واحد منهما سادا مسد الاخرى غير ساد مسدها وهو محال **فيلزم** من ذلك ان الذاتين اذا اشتركا في
صفة ذاتية ان يشتركا في سائر الصفات الذاتية وهو التماثل وهذا مستقيم سواء جعلنا القديم صفة
ذاتية كما يقوله ابو علي او مقتضاة عن الذاتية كما يقوله ابو هاشم لان الاشتراك فيه حينئذ يكشف
عن الاشتراك في صفة ذاتية فيحصل التماثل وحينئذ يجب في هذه المعاني القديمة ان يكون مثلا لله تعالى
للاشتراك في القدم واذا كانت مثلا له يلزم **كونها الهة** كما انه اله ويلزم ايضا ان يكون متماثلة في
انفسها لاشتراكها في القدم ايضا فيلزم كون كل واحد منها بصفة سائرها **وكون كل واحد منها قدرة**
علما حياة لاتصافها بصفات القدرة والعلم والحيوة **فيستغني** القديم جل وعلا **باحدها** عن
باقيها اذ قد صار كل واحد منها مثل الجميع سادا مسد الجميع فيوجب للقديم تعالى من الصفات مثل جميع
ما يوجبه كل واحد منها ويلزم ايضا ان يستغني باحدها عن القديم للتماثل ويلزم ايضا ان يكون القديم
على مثل صفاتها فيكون قدرة علما حياة وحينئذ لم تكن هذه المعاني بان توجب للقديم اولى من ان يوجب
لها للتماثل ويلزم ان يكون موجبا لنفسه ايضا لانها انما وجبت لها لاجل ذواتها وقد شاركها القديم
في خصوص ذواتها فوجب لنفسه فيستغني عن جميعها فهذه المحالات كلها لازمة من القول بقدمها كما تعرف
بطلانه والقول باستحالته وعادة اصحابنا في هذه المسئلة ان يقولوا قد ثبتت هذه الصفات لله تعالى
فاما ان يستحقها لذاته او بالفاعل او لعلة محدثة او معدومة او موجودة قديمة او محدثة والاقسام كلها باطلة
سوى انه يستحقها لذاته لانه لا يجوز ان يستحقها بالفاعل ولا لمعان محدثة والا لم يكن حاصلة في الازل
وقد ثبت حصولها في الازل ولا يجوز ان يستحقها لمعان معدومة اذ المعدوم لا اختصاص له في
الايجاب لذات دون اخرى ولا يجوز ان يستحقها لمعان قديمة لما تقدم فلم يبق الا ان يستحقها لذاته وهو
المطلوب والامام عليه السلام لم يتعرض الا لابطال مذهب الخصم وهو القول بالمعاني القديمة كما هي
طريقته عليه السلام في كثير من مسائل هذا الكتاب وغيره فعليك ان ابطال مذهب خصمك لا يقتضي

صحة مذهبك الا اذا كان المذهبان في طرفي نقيض وهو في مسالتنا ليس كذلك اذ بين القول بانه يستحقها لذاته
وبين القول بانه يستحقها لمعان قديمة وسائط اخر فلا يلزم من بطلان احدهما صحة الاخر لكنه يلزم من صحة
احدهما بطلان الاخر لانه يلزم من صحة مذهبك ابطال مذهب خصمك سوا كانا في طرفي نقيض او
دون العكس كما تقدم ثم ان الامام عليه السلام بعد ذلك ذكر دليلا اخر على ابطال مذهب اهل المعاني القديمة
الا انه يبطل القول بالمعاني مطلقا قديمة كانت او غير قديمة فهو اعم من الدليل الاول ولهذا اتى به عاطفا على الدليل
المتقدم **واذ علمه** اي علم الله المعنى وهي كونه عالما **واجب** لانه لو لم يكن واجبا لكان جائزا فيلزم حصوله
بعد ان لم يكن والا يكون ثابتا في الازل وهو محال لما تقدم انه ثابت في الازل فاذا بطل جوازه ثبت وجوبه
اذ لا واسطة بينهما **فاستغنى عن علة** بوجه **كقدمه** فان القديم سبق فيه انه مستغن عن
علة وان الله تعالى قديم لذاته لا لامر قديم فانها جعلها لمعنى ايضا كسائر الصفات عندهم فهذا القياس
انما هو على من وافق في القديم وخالف في غيره وهو المخالفين في هذه المسألة ويقول لهم انما استغنى القديم
عندكم عن علة لاجل وجوبه اذ لا مقتضي للاستغناء سواه وقد ثبت ان كونه عالما قادرا حيا واجب
ايضا فيجب ان يستغني عن معان توجبها لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم لانها هنا اصلا
وفرعا وعلة وحكما فاذا كان الفرع وهو كونه قادرا عالما حيا قد شارك الاصل وهو القديم في العلة
وهي الوجوب وجب ان يشاركها في الحكم وهو الاستغناء عن العلة اذا ثبت ذلك فقول الامام عليه السلام
واذ علمه واجب جعد بذلك العلم الخصوص فان الدليل عام فيه وفي القدرة والحياة كما عرفت وانما قصد به
الاختصار مع تفهيم المقصود **مسألة** اتفقت المعتزلة على ان الله تعالى يوصف بانه سميع
بصير وسامع مبصر مدرك للمدركات فاما كونه سميعا بصيرا فالاكثر على انها ليست بصفة زائدة
على كونه حيا لا انه بخلاف ابي هاشم في احد قوليه واما كونه سامعا مبصرا فهي صفة الادراك وقد اختلف
هل هي زائدة على العالمية فعند البصرية **وكونه تعالى مدركا صفة زائدة على العالمية** وهي
تشارك الصفات الاربع المتقدمة في الوجوب وتخالفها في ان تلك ثابتة في الازل وكونه مدركا متجدد
اذ هي مشروطة بوجود المدرك **واعلم** ان المقصود من الصفة لكونه مدركا انها تعم جميع
انواع المدركات المسموعات والمبصرات والمطعومات والمشمومات والملموسات فان الله تعالى يدرك جميعها الا انه
لا يسمى شاما ولا طاعما ولا لامسا كما انه يسمى سامعا ومبصرا وكثير من اصحابنا يجمع بين العبارتين
فيقول كونه سامعا مبصرا مدركا للمدركات وقالت **البغدادية** من المعتزلة ليست صفة الادراك صفة
زائدة على العالمية **بل هي نفس العالمية بالمدركات** ولانه فرق بين كونه سميعا بصيرا وكونه
سامعا مبصرا **قلنا** في الاستدلال على انها صفة زائدة على العالمية ان احدنا قد يعلم ما لا يدرك ويدرك
ما لا يعلم وحصول كل واحد من الصفتين مع عدم الاخرى دليل على التغاير بينهما اما انه قد يدرك ما لا يعلمه

فلان

فلان احدنا قد يدرك قرص البق والبراغيث في حال النوم ولا يعلمها وكذلك قد يدرك الاصوات الجارية بحضرته
وهو لا يعلمها وكذلك الساهي فانه قد يدرك كثيرا من المبصرات والمسموعات ولا يعلمها حتى انه يتذكر ادراكها
واما انه **قد يعلم ما لا يدرك** فذلك ظاهر **كلو** شاهد احدنا الجبل العظيم ثم **غمض عينيه** فانه في حال
التغميض عالم به غير مدرك له ومع قولنا انه قد يدرك ما لا يعلم ويعلم ما لا يدرك فقد بان التغاير كما تقدم
وقد اقتصر الامام عليه السلام في الاستدلال على الشق الاخير وهو ان احدنا قد يعلم ما لا يدرك وهذا لا
يقوم حجة على الخصم لانه لا يقول ان كل عالمية ادراك فان عالمية الاعمى بالمبصرات والاصم بالمسموعات
ليست عنده ادراكا كما ان عالميتنا بالمعدومات ليست ادراكا فالعلم عنده اعم من الادراك فاذا
علم احدنا ما لا يدركه لم يكن فيه دليل لجواز حصول الاعم بدون الاخص لكن الامام ضم اليه ذلك ما يصلح
ان يكون دليلا مستقلا ويكون الدليل هو المجموع وبذلك يستقيم الكلام ويتم الدليل فقال **ثم اذا فتح**
ذلك المغمض عينيه شاهدها كان عالما به حال التغميض **وحصل مزية** زائدة على العلم الذي كان عنده
فهذه المزية قد وجدها الواحد منا من نفسه **واجلى الامور ما وجد من النفس** فتلك المزية
هي التي نعني بكونه مدركا فان قيل لو كانت هذه الصفة موجودة من النفس كما زعمتم لكانت ضرورية
كسائر الوجدانيات وحينئذ فلا يختلف فيها العقلاء ولا يفتقرون الى اقامة دليل ومعلوم انه قد خالف
علماء البغدادية وانكروها وزعمتم فيها الى اقامة الدليل السابق قلنا المعلوم ضرورة هو الصفة جملة وهو ان
لنا مزية حال الادراك واما كون تلك المزية زائدة على كونه عالما فانما هو دلالة وهو الذي فيه الخلاف فان
البغدادية يقولون تلك المزية هي عالمية اجلى من العالمية الاولى الحاصلة حال التغميض واعلم ان الامام
عليه السلام قد اقتصر في هذه المسألة على بيان ان المدركية صفة زائدة على العالمية ولم يبين انها صفة زائدة على
جميع الصفات ولا بد من ذلك وانما تركه اعتمادا على ظهوره ولانها انما تلتبس بالعالمية فاذا ظهر مغايرتها للعالمية
فهي مغايرة لجميع الصفات ولان الدليل الذي ذكره يمكن سلوكه في جميع الصفات اذ قد يكون احدنا قادرا حيا
ذلك من الصفات ولا يكون مدركا ويحصل الادراك مزية على جميع هذه الصفات فيجب ان يكون كونه مدركا صفة زائدة على
جميع الصفات فان قيل اذا ثبت لكم ان المدركية صفة زائدة على سائر الصفات واحدنا يلزم مثل ذلك في القديم
تعالى كذلك هو اصل الدليل فقلنا انه يثبت ان الله تعالى ان هذه الصفة مقتضاة عن كونه حيا في الشاهد والله تعالى
حي فيجب ان يثبت له تلك الصفات فيقول هذا فرع في كيفية استحقاقه لهذه الصفة واثباتها للقديم
وفي كيفية استحقاقها مذاهب فقال **ابو القاسم والمرتضى** وكونه مدركا صفة مقتضاة **عن كونه حيا**
شاهدا وغائبا لكن في الشاهد بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك وفي الغائب بشرط
وجود المدرك فقط ولهذا قلنا بانها متجددة في الغائب لتجدد شرطها فصار مقتضى كونه حيا لهذه
الصفة شاهدا وغائبا **لا كاقتضاء القادرية صحة الفعل** شاهدا وغائبا على ما عرفت وما تقدم ثم يشكل

على انها مقتضاة في الشاهد عن كونه حيا لنقيس عليه الغايب فان الامام عليه السلام لم يتعرض لذلك كما هو
طريقته بل تعرض لابطال ما ذهب اليه الخصوم وقد عرفت انه لا يكفي في اثبات اصل المدعا فنقول قد ثبت ان صفة
الادراك في الشاهد زايدة على جميع الصفات وهي متجددة فلا بد لها من موثر وهو اما الفاعل او معنى او صفة
تقتضيها باطل ان يكون الموثر فيها هو الفاعل بمثل ما ابطلنا به كون الكاينية بالفاعل في الدعوى الاولى وباطل
ايضا ان يكون هو معنى لان الادراك ليس معنى على ما سيأتي فلم يبق الا ان يكون مقتضاة عن صفة من صفات
المدرك وليس ذلك الا كونه حيا لان الادراك يكثر بكثرة كونه حيا ويقل بقلتها فصح ان يكون هي الموثرة فيها
لا بد من اشتراط صحة الحاسة ووجود المدرك وارتفاع المانع لانه اذا حصل المقتضي وهو كونه حيا
وحصلت هذه الشرايط وجبت صفة الادراك ومتى لم يحصل شيء منها لم تتجدد تلك الصفة فحصلت [illegible]
حينئذ وقد ثبت ان كونه مدركا مقتضى في الشاهد عن كونه حيا بالشروط المذكورة ثم نقول ثبت ان الله
حي وان المدرك موجود فيجب حصول المقتضي وهو كونه مدركا فان **قيل** من شروط الاقتضا في الشاهد
صحة الحاسة وهي مستحيلة في حق القديم فلا يحصل المقتضي في الغايب لاستحالة شرط الاقتضا قلنا صحة
الحاسة شرط فيمن يدرك بالحاسة فقط والا لزم ان يكون قد حصل المقتضي في الغايب واستحال شرط الاقتضا
وهو مما لا يجوز هكذا قال اصحابنا في هذا المقام وفيه اشكال لان صحة الجهل والظن في الشاهد مقتضاة
عن كونه حيا بشرط ان لا يكون عالما وليس ما قد حصل المقتضي في الغايب لصحة الجهل واستحال شرط
الاقتضا لوجوب العلم له فيه ويمكن التخلص عن هذا السؤال من اصله بان يقال كون الحي انما هو المقتضي
لكونه مدركا بشرط انتفا الافة وارتفاع المانع ووجود المدرك وهذه كلها حاصلة في حق القديم فيحصل
المقتضى ولا اشكال المتقدم على الراجع الى الاستدلال في هذه المسئلة بالسمع اذ لا يتوقف عليها صحة السمع
وكل مسئلة لا يتوقف عليها صحة السمع فانه يصح الاستدلال بالسمع عليها وقد ورد السمع بانه سميع
بصير والسامع المبصر في الشاهد انما هو المدرك للمسموعات والمبصرات ولا مانع في الغايب من ذلك فيجب حمل
ما ورد السمع عليه الا ان هذا الدليل السمعي انما هو في ادراك المسموعات والمبصرات دون ساير المدركات
واذا ثبتت هذه الصفة للقديم بالسمع لم يكن الا مقتضاة عن كونه حيا كما هو في الشاهد فثبت انها مقتضاة
عن كونه حيا شاهدا وغايبا وقال **ع عند قبل** كونه مدركا صفة **ذاتية في الغايب** ولم يذكر حكمها
في الشاهد من اهل هذه المقالة الا الشيخ **ع** فانه قال **وهي معنوية في الشاهد** كما في القادرية والعالمية
ونحوهما وقالت **الصفاتية** المخالفون لنا في كيفية استحقاق القديم لصفاته في المسئلة السابعة وهم
الكلابية والاشعرية والكرامية **بل** كونه مدركا شاهدا وغايبا **معنوية فيهما** كما يقولونه في ساير الصفات
كل منهم على قاعدته المتقدمة **قلنا** ردا على الاول والوصل اليه ومن معهم حيث قالوا هي ذاتية في الغايب
الوصف **الذاتي لا يقع على حد** لانه لا يستقبل الحجر الذات ولا يستبعد ان لم يكن لانه لا يتوقف على

الذات

الذوات فيحتاج استمراره وحصوله لها دام الذات الى انتفايه كما تقدم الاشارة اليه **وهذه** الصفة وهي كونه مدركا
خلاف ذلك في الامرين كليهما اما الاول فلانها **لا تثبت بعد ان لم تكن** لما عرف من انها مشروطة بشرط متجدد
فيبطل ان يكون ذاتية كما زعموا **وكونها معنوية** كما قال ع في الشاهد وقالته الصفاتية في الشاهد
والغايب باطل ايضا لان ذلك **يستلزم كون الادراك معنى** موجبا لهذه الصفة اذ هو المراد
بالمعنوية **وسنبطله** في اللطيف ان شا الله تعالى في باب الادراك فانه سيتبين هناك ان الادراك لا يصح ان
يكون معنى والا لزم صحة ان يكون الحي بالصفة مع صحة الحاسة والموانع مرتفعة والمدرك موجود ولا يدرك بان لا
يخلق الله ذلك المعنى وان تقدم هذه الشرايط او بعضها ويدرك بان يخلق الله تعالى له ذلك المعنى وهذا معلوم
الاستحالة فيبطل بذلك ان كونه مدركا صفة معنوية كما زعم المخالفون

مسئلة

لما فرغ من الكلام في المسايل الاثباتية عقبها في المسايل النفيية وبدأ منها بمسئلة نفي الثاني لانه
لا يعني في الاثباتية باثبات الذات ثم الحقنا الكلام في الصفات الثبوتية فناسب ان يبدي في المسايل النفيية بنفي الذات
ثم نعقبها الكلام في الصفات النفيية وان كان ذكره لمسئلة نفي الثاني في اخر المسايل النفيية ولا اعتبار بالتقديم
والتاخير في ذلك وانما هو مجرد اصطلاح ولنعد الى كلام الكتاب فنقول قال اكثر الفرق الداخلة في الاسلام
والخارجة عنه **ولا ثاني للقديم تعالى** لا مماثل له في ذاته ولا مشارك له في صفاته على الحد الذي يستحقها **خلافا
للثنوية والمجوس والنصارى** اما الثنوية فانهم يقولون بالهين النور والظلمة وقدمهما وتركب العالم منهما فكلما
جرت في العالم من خير فهو من النور وكلما جرى من شر فهو من الظلمة فاذا صدر من احدهما الخير فهو من اجل
النور الذي فيه واذا صدر عنه اساءة فهو من اجل الظلمة التي فيه اذ ليس في العالم غيرهما واما المجوس فانهم
يعبرون عن القديم بيزدان وعن الشيطان باهرمن ويقولون بالهيتهما وان يزدان لا يصدر عنه الا الخير ولا
يصدر عنه الا الشر واختلفوا في اهرمن فقيل قديم وقيل محدث من عفونات الارض وقيل من فكرة يزدان
الرديه وسياتي حكاية ذلك عنهم في مسئلة مفردة وقد تقدم في المقدمة الاولى تفاصيل مذاهبهم واما النصارى
فانهم يقولون ثلاثة اقانيم اقنوم الاب وهو ذات القديم عندهم واقنوم الابن وهو كلامه واقنوم روح القدس
وهو حياته ويقولون بان الله شيء واحد بالحقيقة ثلاثة اشيا بالحقيقة وهو مما تضح ظاهره ويقولون بان
هذه الاقانيم هي الالهية المعبودة ومن ثم قالوا الكلمة هي المسيح عيسى بن مريم والحيوة هي مريم ثم قد صرحوا
بالصاحبة والولد وقد حكى الله سبحانه عنهم فقال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة **قلنا** القول بان
مع الله الها ثانيا مشاركا له في ذاته وفي شيء من صفاته على الوجه الذي يستحقها الله سبحانه ان يشركه في جميع الصفات
وذلك **يستلزم صحة تمانعهما** حينئذ **لتماثلهما** في الذات والصفات ومعنى التمانع ان يريد احدهما ضد
ما يريده الاخر **اذ من لازم كل قادرين صحة اختلاف مراديهما** لعدم الموجب لاتفاق المختلفين
وعدم المانع من اختلافهما فان قيل ثم مانع من الاختلاف وهو الحكمة اذ هما حكيمان فلا يريدان ما يودي

شروط وجود المدرك مع تقدم [illegible]

الى الاستحالة او الفساد قلنا صحة التمانع حاصلة **وان منع الحكمة** لان الحكمة انما تمنع من وقوع التمانع بين
غيرين عالمين او اعلامهما ان صحة وقوع التمانع والحكمة لا تمنع من صحته بما ان الحكمة انما تمنع مما تتعلق به
القدرة وذلك هو الوقوع فاما الصحة فلا تعلق لها بالقدرة وانما هي حكم لازم للقادر لا مدخل للاختيار فيه
فيصح حينئذ **تمانعهما** بان يريد احدهما تحريك جسم مثلا في حال ما يريد الاخر تسكينه فاما ان يوجد
مرادهما جميعا فيجتمع الضدان وهو محال واما ان لا يوجد مراد احد منهما وهو محال لخروجهما عن كونهما
قادرين لذاتهما وايضا يلزم ان يكون كل واحد منهما مانعا للاخر من فعله وان لا يصدر منه فعل البتة وهو خلاف المفروض
وان وجد مراد احدهما دون الاخر مع انهما مثلان ومشتركان في جميع الصفات فهو محال ايضا اذ فيه نقض التماثل
وخروج احدهما عن كونه قادرا لذاته وكل من النقائض الثلاثة محال بين الاستحالة وقد لزم من صحة التمانع
القول الثاني فيقتضي بطلان القول بالثاني مع ادائه الى الصحة تقدير المحال **وما ادى الى صحة تقدير المحال محال**
فيكون القول بالثاني محالا فيجب ان يكون الله تعالى واحدا لا ثاني له لا شريك له وهو المطلوب وقد ظهر ان المراد
بتقدير المحال هو وقوع المحال على ضرب من التقدير ومكانه قال وما ادى الى صحة تقدير وقوع المحال
محال وههنا سؤالان احدهما ان هذا الدليل مبني على اختلافهما في الارادة واختلافهما في الارادة يمتنع
مع القول بان ارادتهما موجودة في محل وهي توجب لهما بعد الاختصاص بهما على حد سوا فيجب في كل ما اراده
احدهما ان يريده الاخر والجواب انا نفرض الاختلاف في نفس الارادة فنقول اذا قصد احدهما
الى ايجاد ارادة شيء وقصد الاخر الى ايجاد كراهته او ايجاد ارادة ضده فاما ان يوجد مرادهما الى اخر
الدليل الا ان هاتين الارادتين حينئذ غير مرادتين لهما فلا يضر تنافيهما لاختلاف مرادهما وصحته اي
استقلالا من الدليل المتقدم الى الدليل الاخر السؤال الثاني ان يقال لم قلتم هنا ان صحة تقدير المحال محال
فيعلم صحة تقدير المحال كوقوع المحال في الاستحالة وقد خالفتم هذا الاصل حيث قلتم يصح من الله تعالى
وقوع القبائح ولا استحالة في هذه الصحة وانما المحال هو وقوع القبائح منه تعالى ففرقتم هناك
بين الصحة والوقوع حيث جعلتم الوقوع محالا دون الصحة وسويتم بينهما هنا فجعلتم صحة وقوع
التمانع في الاستحالة كالوقوع سوا وهل هذا الا تحكم محض قلنا صحة وقوع المحال محال مطلقا
لان المراد بهذه الصحة هو نقيض الاستحالة ووقوع المحال مستحيل فلو وصف بالصحة التي هي نقيض
الاستحالة لو وصف بالنقيضين وهو محال واما قول اصحابنا بصحة فعل الله تعالى للقبائح وان تلك
الصحة لا توصف بالاستحالة وانما المستحيل هو الوقوع فمرادهم بالصحة هو صحة الفعل وهو الحكم الصادر
عن القادرية لا الصحة التي هي نقيض الاستحالة لان الامر ترى انهم يقولون ان فعل الله القبائح صحيح من جهة
القادرية مستحيل من جهة الحكمة فظهر ان بين الصحتين فرقا وان صحة وقوع المحال محال مطلقا والقسم الاول دليل
التمانع هو الدليل المشار اليه في القران بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى ولعلا بعضهم

على بعض وقوله تعالى اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا وهذا هو الدليل المعتمد في هذه المسألة من الادلة العقلية
وهذه المسألة مما يصح ان يستدل عليها بالسمع لانه لا يتوقف السمع عليها والقران الكريم مملوء بالايات الدالة على
توحيد الله تعالى وتنزيهه عن الند والمثل

مسألة

لا خلاف بين الائمة في ان الله تعالى يوصف بانه
واحد ولكن اختلفوا ما معنى كونه واحدا الذي من وصفه به عد موحدا ومن نفاه عنه قال
الاكثر **ومعنى كونه واحدا انه غير مشارك في صفاته** الذاتية على الوجه الذي يستحقها كالعالمية
والقادرية والقديمة ونحوها **وقيل** معنى كونه واحدا اما كونه غير مشارك في صفاته كما تقدم **او** انه غير
مشارك **في الالهية** بمعنى انه لا اله معه يشاركه في الالهية وهذان الوجهان متقاربان وقد ردهما بعضهم
الى وجه واحد فان الاله هو المختص بتلك الصفات الذاتية **وقيل** معنى كونه واحدا اما الوجهين
السابقين **او انه لا يتجزى** ولا يتبعض كما يقال في الجوهر الفرد انه واحد بهذا المعنى وقيل انه
هو الواحد من باب العدد وقد جوز الشيخ ابو علي كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة لكنه قال الاولان
يفيدان المدح دون الثالث فلا مدح فيه وان كان يصح اطلاقه عليه تعالى لان معناه حاصل في حقه
وهو انه لا يتجزى خلافا للعباد بن سليمان فانه منع من اطلاقه عليه تعالى **قلنا** الدليل على كونه واحدا
ليس معناه انه لا يتجزى اذ غايته التجزي **ليس بمدح** اذ المدح هو ما يشعر بالتمييز والانفراد وكونه لا يتجزى
لا يشعر بالانفراد **لمشاركة الجوهر** له في ذلك **والتوحيد** قطعا فلا يصح حينئذ ان يجعل من الحال الذي
يمدح وهو انه لا يتجزى وان كان يصح اطلاق الواحد عليه بهذا المعنى لكن ليس ذلك توحيدا ولا
يصير واصفه به موحدا واعلم ان كونه واحدا بالمعنيين الاولين ذاتي له تعالى لان معناه انه مختص
بصفات لا مشارك فيها وتلك الصفات ذاتية واما بالمعنى الثالث فهو نفي محض فلا يوصف بانه ذاتي هكذا
قال الشيخ ابو علي ومنهم من قال معناه انه واحد انه منفرد في صنعه وتدبيره وهذا لا يستقيم لانه واحد
فيما لم يزل ولا صنع ولا صانع فيما لم يزل

مسألة

قال الاكثر من الائمة **وليس الله**
تعالى **بجسم** ولا يشبه الاجسام ولا يماثلها **خلافا** للهشامين **هشام بن الحكم** الرافضي **وهشام**
بن سالم **الجواليقي** فانهما افرطا في التجسيم والوصف بالاعضاء والجوارح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
قلنا القول بانه جسم او مماثل للاجسام **يستلزم حدوثه** لما ثبت من ان كل جسم محدث بدليل الدعاوي
المتقدم من غير فصل بين جسم وجسم **وكونه تعالى محدثا قد ابطلناه** حيث بينا انه قديم واقمنا الدليل
على ذلك وايضا لو كان جسما لما صح منه فعل العالم لما تقدم انه لا يصح من جسم احداث جسم فيبطل
بذلك ان يكون جسما **ولا يقال انه تعالى جسم لا كالاجسام** ويكون المراد بكونه جسما انه مستقل
في وجوده **اي قائم بنفسه** غير مفتقر في وجوده الى محل كالاعراض **خلافا للكرامية** من فرق
المجبرة فانهم يوافقون في ان الله تعالى ليس بجسم على الحقيقة ولا مماثل للاجسام قالوا لكنه جسم

على وجه الملق ومعنى ذلك انه لا يستقر الى محل **قلنا** في الرد عليهم الجسم انما **وضع لفظه في اللغة**
المتحيز لا للقائم بنفسه ولا نطلقونه فيها على الطويل العريض العميق وقد بينا ان الله تعالى غير متحيز فلا يسمى
جسما اذ لا نطلق عليه الالفاظ الا ما اختص له معناه في حقه ولا يجوز ان نطلق عليه لفظ الجسم ويراد
به غير معناه اللغوي لان وضع اللغة لا يجوز مخالفته فيما على الله تعالى **فلو جازت** لنا **مخالفته** بان
نطلق لفظا ويراد به غير ما وضع له لغة **لجاز** لنا **تسميته انسانا كالناس** وشابا لا كالشبان وشيخا
لا كالشيوخ ونحو ذلك ونريد به ذلك كله غير ما وضع له لغة والاتفاق على ان هذا لا يجوز فكذا لا يجوز
تسميته جسما لا كالاجسام ولا فرق فان كونه جسما وانسانا ونحوه مستحيل عليه تعالى فلو جاز اطلاق
احدهما عليه لجاز اطلاق الاخر وقد علم بطلانه وقد رجع من مذهب الكرامية في هذه المسئلة منهم الكلابية
حيث اثبتوا له اعضاء يدا ووجها وعينا ونحو ذلك فقالوا هي صفات لا جوارح على التحقيق وسياتي ذكر مذهبهم
واما اهل الوقف وهم الذين يقولون نقف على معاني ما في القران الكريم من المتشابه المشعر ظاهره بالتشبيه
فان قالوا نقطع انه ليس بجسم ولا ندري بعد ذلك ما اراد الله تعالى بهذه الالفاظ كما روي عن داود الظاهري
وغيره فهم غير مجسمين وان قالوا لا ندري ما اراد الله تعالى بها هل الجسمية على ظاهرها ام غيرها فحكمهم حكم
المجسمين لانهم جاهلون بالله تعالى وسياتي تحقيق هذا بتفصيل ان شاء الله تعالى ❁ **مسئلة**
ولا يجوز ان **يسمى الله صورة خلافا لهشام بن سالم وغيره** من الحشوية فانهم
يصفونه بانه صورة فبعضهم يقول هو صورة جسمانية على التحقيق وبعضهم يقول هو صورة ولكن [illegible]
قلنا الصورة تستلزم الجسمية اذ هي تاليف مخصوص وكل مؤلف جسم وكل صورة جسم وبهذا نعلم ان معنى
الصورة في اللغة هو الجسم الذي له تركيب مخصوص فلو جازت مخالفة ذلك الوضع حتى يسمى صورة [illegible]
كما يقول المخالف لجاز تسميته ابيضا طويلا او قصيرا او ابيض او اسود غير جسم وقد علم فساده ❁ **مسئلة**
قالت العدلية(?) جميعا واكثر المجبرة ان الله **ليس بذي مكان** يشغله ويتمكن فيه كما تشغل الاجسام
الامكنة وتتمكن فيها **ولا ذي انتقال** في الجهات من جهة الى جهة والفرق بين المكان والجهة [illegible]
[illegible] ان المكان هو الجسم الذي يمنع الثقيل ونحوه من الهوي والجهة هي الفراغ الذي يحصر فيه
الجسم فهو امر [illegible] ان [illegible] فكل ذي مكان فهو ذو جهة ولا ينعكس العكس والله تعالى لا يجوز عليه
شيء من ذلك **خلافا للمجسمة** كالشاميين واهل مقالتهم فانهم يصفونه بالتمكن في الاماكن والانتقال [illegible]
وذلك مبني منهم على التجسيم فقد جروا على اصلهم الفاسد وقالت **الكلابية** من المجبرة ان الله تعالى **على**
العرش تصديقا لما ورد به القران الكريم لكنه **بلا استقرار** عما دلت عليه الادلة العقلية من نفي التجسيم
وقالت **بعض الكلابية انه تعالى في جهة فوق** اذ لا بد له من جهة والا لكان معدوما قالوا والقول بانه لا داخل
في العالم ولا خارج عنه قول سفسطي ومنهم من [illegible] انه معنى لا يريد على هذا [illegible] تلك الجهة هي جهة فوق لانها اعلى

التي نزل

التي نزل منها الاوامر والنواهي والكتب والرسل والرسالة ومنها تنزل الرحمة والعذاب والملائكة [illegible]
وطلب الحاجات وبقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله وهو القاهر فوق عباده ونحو ذلك **قلنا**
القول بانه ذو مكان او انتقال وانه في جهة من الجهات يستلزم ان يكون من جنس الاجسام وسواء كان جسما
مركبا من ثمانية جواهر او اقل او اكثر من ذلك وانما قلنا ان القول بذلك يستلزمها لان كل ما يتمكن في الاماكن
او يشغل الجهات فهو متحيز وكل متحيز فهو من قبيل الاجسام والجسمية تستلزم الحدوث لما تقدم في
دليل الدعاوى ان كل جسم محدث فكان القول بالمكان والجهة **يستلزم الجسمية والحدوث** فيلزم
ان يكون جسما محدثا **و**الجسمية والحدوث في حقه تعالى **قد بطلا** فيما تقدم حيث [illegible]
[illegible] وانما هو معنى لا يكون من جنس العالم وكذلك نقول واما كون الاوامر والنواهي وانزال الوحي
ونحو ذلك من جهة فوق فلا بد لها من جهة كما زعموا وانما اجرى الله العادة بذلك لما فيها من الالطاف
اذ الامر الذي يتوقاه الانسان من فوق البشر كالامر الذي ياتيه من سائر الجهات واما الايات الكريمة فالفوق
فيها بمعنى القهر كما قال تعالى يد الله فوق ايديهم ❁ **مسئلة** قد ثبت بما تقدم من البراهين العقلية
ان الله تعالى منزه عن صفات الاجسام وعن التمكن في الاماكن والشغل للجهات فهل يصح ان يوصف
بانه في كل مكان ويراد بذلك حكمه وعلمه ويراد بذلك انه حافظ مدبر في كل مكان فقال
الجمهور من المعتزلة وغيرهم **ولا يقال انه بكل مكان** ويراد بذلك انه حافظ مدبر ونحو ذلك [illegible]
اطلاق [illegible] اللفظ من غير نطق بالتفصيل او نطق بتفصيل فعند الجمهور ذلك **اي حافظ مدبر في كل**
ذلك لا يجوز لا مع الاطلاق ولا مع التفصيل وقال ابو [illegible] **يجوز مع التقييد** في اللفظ كما تقدم ولا
مع الاطلاق ولا يجوز اتفاقا ولو اريد به ما اريد مع التقييد **قلنا** [illegible] القاسم حيث اجاز ذلك
مع التقييد الوصف بالمكان ان ما وضع في اللغة للاجسام فاذا استعمل واريد به الحفظ والتدبير
وهو **مجاز** وسواء كان مطلقا او مقيدا **فامتنع** اطلاقه عليه تعالى مع التقييد [illegible] لان المجازات
لا تطلق عليه تعالى **الا باذن شرعي** ولم يرد في الشرع اذن [illegible] لنا وصفه بانه في كل مكان لا مع الاطلاق
ولا مع التقييد فيمتنع وصفه بذلك مطلقا وهو المطلوب **تنبيه** ذكر الامام عليه السلام
نفي مسئلة التجسيم [illegible] بل تتعلق بها [illegible] ان يكون الله تعالى عرضا وابطال
لما ذهبوا اليه الحلولية انه عرض حال في الصور الحسنة واصحابنا [illegible] نفي التجسيم
لكي يتبين لنا [illegible] ذلك انه ليس بجسم ولا عرض [illegible] ولان ما [illegible] يبطل
الجسمية يبطل العرضية بانه تعالى لو كان عرضا لكان محدثا لان كل عرض محدث على ما تقدم في الدعاوى
ولان العرض يستحيل ان يكون قادرا عالما وقد ثبت ان الله تعالى قادر عالم ونحو ذلك **مسئلة**
في ان الله تعالى لا يجوز رؤيته [illegible] اختلف الناس في هذه المسئلة اشد الاختلاف [illegible]

فيها على ثلاثة اقوال الاول قالت المعتزلة **والزيدية واكثر الخوارج والمرجئة** وكان
الفرق الخارجة عن الاسلام ان الله تعالى **لا يجوز عليه الرؤية** اصلا فلا يصح ان يرى نفسه ولا يصح ان يراه
غيره القول الثاني للاشعرية والمجسمة وضرار بن عمرو واكثر فرق المجبرة انه تعالى يصح ان يرى نفسه ويصح
ان يراه غيره القول الثالث قول من قال انه يصح ان يرى نفسه ولا يصح ان يراه غيره وحكيناه وهذا القول لم يحك
وانما حكاه الرازي عن بعضهم وحكاه بعضهم ايضا عن الشيخ ابي القسم البلخي وهو غير مشهور عنه
ثم اختلف اهل القول الثاني في طريق صحة رؤيته فقال الاكثر منهم ان طريقها العقل والسمع وقال الرازي
انه لا دليل في العقل يقتضي استحالة رؤيته تعالى ولا يقتضي صحتها لكنه قد ورد في ظواهر القران والسنة
ما يقتضي صحتها فوجب القول بها اذ لا مانع في العقل يمنع منها لكنها حينئذ ظنية فان تلك الظواهر لا تفيد
القطع وهذا هو قول ابي منصور الماتريدي من علماء الحنفية واختلفوا ايضا ما ذا ندرك فقال الاشعري
بالادراك وهو معنى عندهم على ما تقدم ويقولون ان تلك الرؤية بغير كيفية لا فوق ولا تحت ولا في جهة من الجهات
اصلا وقال ضرار بل بحاسة سادسة واتفق كل من قال بالرؤية ما عدا المجسمة على انه انما يرى في الاخرة وانه
يراه المؤمنون دون الكافرين فاما المجسمة فقد اثبتوا له احكام الاجسام وقالوا انه في جهة من الجهات كسائر
الاجسام ولا تختص رؤيته بدار دون دار ولا بوقت دون وقت فهذه حكاية المذاهب في هذه المسألة وا
الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالفون قلنا في هذه المسألة ادلة عقلية وسمعية
وقد اقتصر الامام عليه السلام على العقلية فقط وانما ذكر السمعية في اخر المسألة بمعارضة لما احتج به
من السمع وهذا هو الذي يقتضيه النظر الصحيح لان كون تلك السمعية مقابلة القطع محل نزاع
كون العموم يفيد القطع او الظن فكان الاقتصار على الادلة العقلية المفيدة للقطع
وقد ذكر الامام عليه السلام منها دليلين دليل الموانع ودليل المقابلة وهما المشهوران في هذه المسألة وقد
اصحابنا في ترجيح احدهما على الاخر فقال القاضي وغيره هما مستويان في افادة المطلوب في هذه المسألة ومنهم
من رجح دليل الموانع على دليل المقابلة وهو المأخوذ من اصول ابي هاشم وقال ابن متويه ومال
اليه الامام عليه السلام في الشرح ومنهم من رجح دليل المقابلة على دليل الموانع وهو المأخوذ من اصول
وقال به السيد المؤيد بالله وقد بدأ بدليل الموانع واشار اليه بقوله **والا لرايناه الان لارتفاع الموانع**
الثمانية في حقه وتحريره ان يقال القديم تعالى حاصل على الصفة التي لو راه الرائي لما راه الا لكونه عليها
منا حاصل على الصفة التي لو راه لما راه الا لكونه عليها مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع فلو صحت رؤيته لوجب
ان نراه الان فهذه ثلاثة اصول اما الاصل الاول وهو ان القديم تعالى حاصل على الصفة التي لو راه لما راه
الا لكونه عليها فلا خلاف في ذلك لان الاكثر يقولون الشيء انما يصح رؤيته لاجل صفته المقتضاة او مقتضاة
احكامها وعند الشيخ ابي عبد الله لاجل الصفة الذاتية وعند الاشعرية لاجل الوجود وعندنا

ماهيته التي يختص تعالى بها والله تعالى حاصل على كل هذه الامور واما الاصل الثاني
وهو ان الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رءاه لما رءاه الا لكونه عليها فلان الواحد
منا انما يرى لاجل كونه حيا بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك كما
تقدم في مسألة مدرك وقد اختلف في هذه الاشياء هل هي كافية في كون احدنا
مدركا ام لا فقال الجمهور انها كافية فمتى حصلت هذه الاشياء ادرك المدرك ومتى
تخلف شيء منها لم يدرك وقال ابو علي والاشعرية بل لابد من امر اخر وهو الادراك اذ هو
معنى عندهم يخلقه الله تعالى عند المشاهدة ونحوها واختلف الجمهور الذين يقولون هذه
الامور كافية هل العلم بذلك ضروري او اكتسابي فقال ابو الحسين هو ضروري فانا نعلم
ضرورة ان احدنا متى كان صحيح الحاسة والموانع مرتفعة والمدرك موجود وجب
ان يدرك ومتى تخلف شيء منها استحال ان يدرك فالقائلون بان الادراك معنى اما
ان يقولوا بانه يصح ان يجتمع هذه الامور في احدنا ولا يدرك بان لا يحصل له المعنى
او لا يقولون به فان قالوا به جحدوا الضروريات وانكروا المشاهدات وان لم يقولوا
به فلا طريق لهم الى اثبات المعاني وقال الجمهور بل العلم بكون هذه الامور كافية في
الادراك استدلالي وذلك انا وجدنا الادراك يحصل عند اجتماع هذه الامور وينتفي
عند انتفاء شيء منها على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة فعلمنا انها كافية في الادراك
وانه لا يفتقر الى امر سواها واذا ثبت ذلك فلا اشكال ان هذه الاوصاف مجتمعة في احدنا
بالنسبة الى القديم تعالى اما صحة الحاسة فظاهر واما ارتفاع المانع فلان الموانع
منحصرة في الثمانية المعروفة وكلها انما يمنع من رؤية الاجسام والالوان والله تعالى ليس
بجسم ولا لون فلا يكون مانعا من رؤيته فثبت الاصل الثاني وهو ان احدنا حاصل على
الصفة التي لو رءاه لما رءاه الا لكونه عليها واما الاصل الثالث وهو انها لو صحت رؤيته لوجب
ان نراه فلانه اذا حصل الموجب للادراك وهو كون احدنا حيا واجتمعت الشرائط وجب
حصول المقتضى وهو الادراك والا خرج المقتضي عن كونه مقتضيا وهو محال فهذا هو تحرير
دليل الموانع على سبيل الاختصار وقد اورد عليه سؤال وهو ان قولكم ان احدنا حاصل على الصفة
التي لو رءاه لما رءاه الا لكونه عليها غير مسلم بل يفتقر الى امر اخر وهو الادراك الذي هو
معنى واما استناد الحكم على نفيه بان احدنا اذا كان صحيح الحاسة والموانع مرتفعة
والمدرك موجود وجب ان يدرك واذا عدم بعض هذه الامور استحال ان يدرك على
طريقة واحدة فموجب ان لا يوقف الرؤية على غير هذه الامور **فجوابه** ان يقال ما انكرتم

ان الله تعالى قد اجرى العادة ان يخلق الادراك الذى هو المعنى عند اجتماع هذه الامور
ولا يخلقه عند عدم شى منها وجعل ذلك مستمرا على طريقة واحدة واجيب عن هذا بانه
يلزم ان يجوز احدنا ان يكون بين يديه اجسام عظيمة وهو لا يراها بان لا يخلق الله ذلك
المعنى والمعلوم ان احدنا يعلم انه لا شى بحضرته وان هذا العلم يستند الى انه لو كان شى
بحضرته لراه واعترض هذا السند المؤيد بالله وغيره بانا لا نسلم ان هذا العلم يستند الى ما ذكر
بل يجوز ان يكون علما ابتدا يخلقه الله فينا ابتدا وهذا الاعتراض قوى الا ان يدعى ان
هذا العلم الى ما ذكر ضرورى كما ادعاه ابو الحسين وفيه نوع خفا وهذا الاعتراض هو
الذى لاجله رجح جماعة من العلما دليل المقابلة على دليل الموانع لا سيما الشيخ ابو على القول بان
تحرى واما دليل المقابلة وكيفية تحريره على الوجه الذى اشار اليه الامام عليه السلام فهو ان يقال ان الواحد
منا انما يرى بالشعاع والرائي بالشعاع انما يرى ما كان متحيزا او مختصا بجهة تتصل بها الشعاع
فلو صحت رؤيته لكان متحيزا **ولا مختص بجهة يتصل بها الشعاع** فهذه ثلاثة اصول
الاول وهو ان احدنا انما يرى بالشعاع فلان الرؤية المعقولة في الشاهد انما هي التي بسببها
فان الله تعالى ركب في العين تركيبا مخصوصا وجعل لها شعاعا وهو اجزا نورية مناسبة للنار
السنية فيجيء عنها يحصل الادراك ولهذا فان احدنا اذا استد عليه الظلام زال الادراك
لزوال الشعاع وان كانت حاسته في نفسها صحيحة فيعلم ان احدنا انما يرى بالشعاع
واما الاصل الثاني وهو ان الرائي بالشعاع لا يرى الا ما كان متحيزا او مختصا بجهة تتصل بها
الشعاع فلان احدنا اذا احست انه راى بالشعاع لم ير الا ما وقع عليه ذلك الشعاع و
بداه لو راى ما لم يتصل به لما كان احدنا رائيا بالشعاع حقيقة بل لا يفتقر اليه
بل كان يلزم صحة ان يدرك جميع المدركات ولو وجد من الموانع ما وجد اذ تلك الموانع
كلها انما تمنع من اتصال الشعاع والمعلوم خلافه فيعلم انه لا بد من اتصال الشعاع بالمرئي
والشعاع يحصل في الجهات لانه اجزاء فيقعه نورية حاصلة بين الحاسة والمرئي فلا بد
من ان يكون المرئي حاصلا في حكمه اذ لا يعقل الاتصال بين ما هو في جهة وهو الشعاع و
ما ليس في جهة وهو المرئي واما اللون فمعنى الاتصال الشعاع به هو ان يتصل بمحله وجهته
جهة محله فثبت ان المرئي بالشعاع لا بد ان يكون مختصا بجهة يتصل بها الشعاع واما الاصل
الثالث وهو ان الله تعالى لا يختص بجهة فقد تقدم بيان ذلك في نفي التجسيم فثبت انه
تعالى لا يجوز رؤيته بوجه من الوجوه فان قيل قولكم ان احدنا لا يرى الا بالشعاع معترض
بان يقال هذا انما هو في رؤية الاجسام والالوان فقط فما انكرتم ان الله تعالى يصح رؤيته

ولا يشترط

ولا يشترط فيها الا الشعاع فلا يلزم حينئذ ان يكون في جهة كما ذكرتم قلنا انما نفي عن الله تعالى
الرؤية المعقولة والرؤية التى نعقلها انما هي بالشعاع كما تقدم واما ما لا يعقل فتكفيه بعينها
انه لا يعقل على ان الرؤية بالشعاع كالرؤية بغير الحاسة في انها لا يسميان رؤية تسميه
لغوية اذ الرؤية اللغوية انما هي الرؤية المعقولة فحينئذ يصدق قولنا ان الله تعالى لا تصح
رؤيته بوجه من الوجوه ويكون قولنا انه يرى بغير شعاع مناقضة ظاهرة
واعلم ان دليل المقابلة اذا حرر على هذا الوجه كان في غاية القوة ويحرر اصحابنا هذا الدليل
هو ان نقول لو احدنا انما يرى بالحاسة والرائي بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا او
حالا في المقابل او في حكم المقابل والله تعالى ليس شيئا من ذلك وانما عدل عنه الامام عليه السلام
لان قولنا الرائي بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا او في حكمه معترض بان يقال ما
انكرتم ان ذلك مما يحصل باستمرار العادة وان كان يصح خلافه او يقال هذا انما
هو شرط في رؤية الاجسام والالوان فاما رؤية الله عز وجل فلا يشترط فيها ذلك
وقد اجيب عن هذين الاعتراضين لكنها جوابات غير سليمة من الاضطراب والاشكال
على ما قرر الامام في شرحه **تنبيه** اعلم ان ابا هاشم قد ذهب الى ان
الشى اذا كان تصح رؤيته في نفسه فانه يصح ان يرى وان لم يكن مقابلا ولا حالا في المقابل
ولا في حكم المقابل ولهذا يرى ان الاعتماد في هذه المسئلة هو على دليل الموانع دون دليل
المقابلة ومن ثم قال لو قدر ان الله تعالى يرى لم يستلزم ذلك كونه من جنس المرئيات
وقال ايضا لو قدرنا وجود اللون لا في محل لصح ادراكه وان لم يكن مقابلا ولا في حكمه
وابو على يخالفه في هاتين المسئلتين وقوله هو الصحيح وعليه الاكثرون وقد اورد على
هذين الدليلين العقليين سؤال وهو انهما وان صحا فانما يدلان على انه لا يراه تعالى
واما على انه لا يرى نفسه فلا دليل فيهما على ذلك واجيب بان الامة افترقت على قولين
فرقة قالت انه لا يراه غيره ولا يرى نفسه وفرقة قالت انه يراه غيره ويرى نفسه
فالقول بانه يرى نفسه ولا يراه غيره قول ثالث دافع للقولين السابقين فيكون خرقا
للاجماع واما ما روى من ان بعضهم قال به فهي حكاية شاذة على ان الاجماع منعقد
قبل ذلك القايل وبعده فلا اعتداد بخلافه وقالت **الاشعرية انه تعالى يرى في الاخرة**
بلا كيف اي لا يرى في جهة من الجهات ولا على صفة من الصفات وقد تقدم حكاية مذهبهم
في اول المسئلة لكن لا بد من مزيد تحقيق فيقول قال الرازي المراد من الرؤية ان يحصل
لنا انكشاف تام بالنسبة الى ذاته المخصوصة سبحانه وتعالى يجري مجرى الانكشاف

الحاصل عند ابصار الالوان والاضواء وهذا الانكشاف لا يقتضي ان يكون المكشوف حاصلا
في جهة وقال في موضع اخر انما عاد الخلاف بين اصحابنا وبين المعتزلة في هذه المسئلة
الى اللفظ والعبارة يعني ان هذا الانكشاف الذي يسمونه رؤية بالحاسة هو الذي
تسميه المعتزلة علما ضروريا لكن المشهور ان الخلاف بين الفريقين معنوي ومثل
مذهبهم الذي لا يعقل ما ذهب اليه ضرار بن عمرو من علمائهم من انه تعالى يرى بحاسة
سادسة وذلك لما راى ما في ادراكه تعالى بهذه الحواس من المحال واذا اردنا الرد عليه
قلنا له هل في هذه الحاسة السادسة شعاع ام لا فان كان الاول لزم كونه جسما لما
تقدم في دليل المقابلة وان كان الثاني فغير معقول مع ان في تسميتها رؤية مناقضة
اذ الرؤية انما هي اسم للادراك بهذه الحاسة على ما مر ومما الزمه هو والاشعرية جميعا ان
يكون الله تعالى مطعوما ومشموما ومسموعا وملموسا او على وجه غير ما يعقل في الشاهد
كما قالت الاشعرية في الرؤية او بحواس اخر كما قاله ضرار فيها وكل ذلك معلوم الاستحالة
وانما قالت الاشعرية وضرار برؤيته تعالى لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة اي
مشرقة حسنة من النضارة الى ربها ناظرة قالوا ومعناه راءون قلنا ان النظر حقيقة
في الرؤية كما قاله بعضهم نحو قوله تعالى ارني انظر اليك او قلنا النظر حقيقة في تقليب
الحدقة مجاز في الرؤية كما قاله المحققون منهم على ما حكاه الراوي لان تقليب الحدقة
لا يصح ارادته للزوم كونه تعالى في جهة وهو محال فتعين الحمل على المجاز وهو اطلاق
السبب على المسبب واستدلوا ايضا بقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة والزيادة
هي الرؤية على ما جاء في بعض الاحاديث وبقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
المراد بها الكفار فيفهم منها ان المؤمنين غير محجوبين وهو معنى الرؤية قلنا في
الجواب عليهم وهذه الايات ما ذكرتم من الدليل السمعي على انه يرى مجاب عنه من وجوه
احدها ان ما ذكرتم لا يشعر بالرؤية اصلا اما الايتان الاخيرتان فظاهر واما الاية الاولى
فلان النظر ليس بمعنى الرؤية عندنا وعند المحققين منكم على ما حكاه الراوي ٥
وحينئذ لا يدل على مرادكم الا بالخروج عن الحقيقة وارتكاب المجاز وهو خلاف الاصل
وثانيها انه معارض بلا تدركه الابصار وهو اشارة الى قوله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فانه تعالى نفى ان يدركه البصر مطلقا في كل
وقت وبكل بصر لان الفعل وقع في سياق النفي المطلق والابصار جمع معرف باللام وكل ذلك
يوجب الاستغراق بل ما ذكرناه ارجح لوجهين احدهما انه موافق للادلة العقلية وما ذكرتم م

مخالف لها وثانيها ان ادراك البصر لا يحتمل الا الرؤية فقط بخلاف النظر على ما تقدم فانه في غير
الرؤية اظهر وقد اعترض الراوي على الاستدلال بالاية الكريمة فقال اما ان نحمل الابصار
على حقيقتها او نجعلها بمعنى المبصرين ان قلتم بالاول لم يتم لكم الاستدلال لانا لا نقول ان
الابصار هي المدركة له تعالى وانما يدركه المبصرون وان قلتم بالثاني لزمكم في قوله وهو
يدرك الابصار ان يكون معناه وهو يدرك المبصرين وهو تعالى مبصر فيدرك نفسه وكل
من قال انه يدرك نفسه قال بانه يدركه غيره والجواب انا لا نحمل الابصار على حقيقتها
اذ لا مدح حينئذ ولا على ان المراد بها المبصرون مطلقا اذ لا دليل فيها على ذلك بل على المبصرين
بالابصار فيكون معناه لا يدركه اهل الابصار وهو يدرك اهل الابصار والقديم تعالى ليس من اهل
الابصار فاندفع الاشكال بالكلية ما الزمه اذ لا يكون في الاية دلالة على نفي ادراكه لنفسه صريحا
فانه نفى ان يدركه اهل الابصار فقط لكنه يلزم من ذلك نفي ادراكه لنفسه لان كل من
قال بانه لا يدركه غيره قال بانه لا يدرك نفسه ومما يعارض به دليلهم السمعي قوله
تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه
فسوف تراني فانه نفى الرؤية بلن والنفي بلن يقتضي التابيد وايضا فانه علق الرؤية بشرط
مستحيل وهو استقرار الجبل والمعلوم ان الجبل ليس كذلك ولم يستقر فكانه علق الرؤية
باستقراره وقت تدكدكه وهو محال وما علق بالمحال كان محالا هكذا ذكره اصحابنا وضعفه
الامام عليه السلم واما سؤال موسى فلم يكن لنفسه فانه من اعلم الناس بالله وبصفاته وانما
سالها لقومه لكي يحصل لهم من الادلة السمعية ما يعلمون به انه تعالى لا يصح رؤيته وانما
لم ينسبها الى نفسه لئلا يكون ذلك ابلغ في الدلالة على انه تعالى لا يرى وعقوبتها انما كانت من
سؤال بعضهم ولم يكن للنبي ان يفعل ذلك واعلم ان الخصم يستدل على جواز الرؤية
بهذه الاية ويقولون قد سالها موسى عليه السلم فلولا انها جائزة لما سالها وقد عرفت الجواب
مما تقدم الوجه الثالث مما يبطل تمسكهم بالاية ان النظر المتعدي بالى ان يقال النظر لفظة مشترك
بين معان خمسة تقليب الحدقة والانتظار والفكر والرحمة والتعطف هكذا قال اصحابنا
واحتجوا على كل من هذه المعاني بشي من كلام العرب واحتج الامام عليه السلم انه مشترك
بين الثلاثة الاول فقط واما الاخيران فانما استعمل فيهما على سبيل التجوز فحمل النظر في الاية
الكريمة على الرؤية حمل على المجاز اذ ليس الرؤية من معانيه وحمله على الانتظار حمل على
الحقيقة وحمل كلام الله تعالى على الحقيقة مهما امكن هو الاولى فيحمل النظر على حقيقته
في قوله الى ربها ناظرة على انتظار ثوابه تعالى وهذا التاويل مروي عن علي عليه السلم وعن مجاهد

واني صالح والحسن البصري وغيرهم فان قيل كيف يعدى بالى مع انه لا يقال انتظرت اليه بل
انتظرته فالجواب انه قد يعدى بالى في الكلام الفصيح كما لحسان ❁ وجوه يوم بدر
ناظرات الى الرحمن يأتي بالخلاص ❁ وقال تعالى فنظرة الى ميسرة فان قيل الانتظار يورث
الغم والحسرة وهو لا يجوز على اهل الجنة قلنا انما يورث ذلك اذا كان المنتظر محتاجا الى المنتظر
وغير واثق بحصوله واهل الجنة على العكس من ذلك فربما زادهم الانتظار سرورا والوجه
الرابع مما يبطل تمسكهم بالاية الكريمة قد بينا ان تعلق الحدقة من منافي النظر الحقيقية
اتفاقا بيننا وبينكم واذا امكن الحمل عليه فهو الاولى وقد امكن ذلك لكن على تقدير مضاف
محذوف اي الى ثواب ربها ناظرة وحذف المضاف كثير في القران وغيره نحو وجاء ربك واسئل
القرية ونحو ذلك وهذا التاويل مروي ايضا عن علي عليه السلام وعن ابن عباس والسدي
ومجاهد وعكرمة وغيرهم الوجه الخامس مما يبطل تمسكهم بالاية ان يقال ما انكرتم ان الالاء
اسم للنعمة كما نقله ائمة اللغة فيكون المعنى نعمة ربها ناظرة ويحمل النظر على حقيقته وهو
تقليب الحدقة الوجه السادس انا وان سلمنا ان الاية تدل على الروية لكن دلالتها
حينئذ ظنية لحصول هذه الاحتمالات وقد دلت الادلة العقلية القاطعة على انه
لا يرى والظني لا يعارض القاطع واعلم ان الرازي لما راى ادلة اصحابه غير قاطعة
ذهب الى ان هذه المسالة ظنية وانه لا قاطع فيها من الطرفين بجواز الروية بل
يرى من غير قطع وقد تقدم ذكر ذلك في حكاية المذاهب ❁ مسألة ❁
في انه تعالى غني والغني في اللغة من استغنى بما في يده عما في ايدي الناس وفي الشرع من في
يده ما يمنعه عن اخذ الزكاة وفي الاصطلاح هو الحي الذي ليس بمحتاج وهو تعالى غني
اذ هو حي ليس بمحتاج وهذه هي حقيقة الغني كما ذكرنا اما انه حي فقد تقدم واما انه ليس بمحتاج
فلان الحاجة تستحيل عليه تعالى اذ الحاجة تستلزم الشهوة والنفرة والشهوة والنفرة لا يجوزان
عليه فهذان اصلان اما الاول وهو ان الحاجة تستلزم الشهوة والنفرة فلان الحاجة
هي الدواعي الداعية الى جلب نفع او دفع ضرر والنفع هو اللذة والسرور وما ادى اليهما
او الى احدهما والالم هو [illegible] واللذة هي ادراك الشيء مع الشهوة له وكذلك الضرر
هو الالم والغم وما ادى اليهما او الى احدهما والالم هو ادراك الشيء مع النفرة عنه فقد صار
النفع مستلزما للشهوة والضرر مستلزما للنفرة والحاجة مستلزمة للنفع والضرر
فيكون الحاجة مستلزمة للشهوة والنفرة بهذا التدريج هكذا قال كثير من اصحابنا ولا
يخلو عن تسامح والصواب ان يقال النفع هو اللذة وما ادى اليها والضرر هو الالم وما ادى

ادى اليه لتحقق لزوم الشهوة والنفرة للنفع والضرر حينئذ وقد علم لزوم النفع والضرر
للحاجة فيعلم لزوم الشهوة والنفرة للحاجة وهو المطلوب واما الاصل الثاني وهو ان
الشهوة والنفرة لا يجوزان عليه تعالى فلانه لو كان الله تعالى مشتهيا لكان لا يخلو اما ان
يكون مشتهيا لذاته او لمعنى من فاعل او علة قديمة او محدثة او معدومة والاقسام كلها
باطلة اما انه ليس مشتهيا بالفاعل والعلة القديمة او معدومة فذلك ظاهر كما تقدم
في سائر الصفات اذ لا يستحق القديم صفة كذلك فلو كان مشتهيا لما كان مشتهيا الا
لذاته كقادر وعالم او لمعنى محدث كمريد وكاره ولا يجوز ان يكون الله تعالى مشتهيا لذاته
والا لوجد المشتهيات جميعها اما اذا كان مشتهيا لذاته فواضح لانه يلزم ان يشتهي كلما يشتهى
اذ لا اختصاص لذاته بمشتهى دون مشتهى واذا اشتهاها اوجدها لقدرته عليها ولا
مانع له منها واما اذا كان مشتهيا لمعنى محدث فلانه يلزم ان يوجد كلما يتعلق بجميع
المشتهيات من الشهوات لعلمه بان له فيه نفعا وهو قادر عليه غير ممنوع منه فيلزم
ان يوجد جميع المشتهيات كما لو كان مشتهيا لذاته فيلزم ان نجد احدنا كل ما يشتهيه
وهو معلوم البطلان وكذا نقول لو كان نافرا لكان لذاته او لمعنى محدث كما تقدم والاول
باطل والا لم يخلق شيئا من المنفرات والثاني باطل لانه لو جاز كونه نافرا بنفرة محدثة لجاز
كونه مشتهيا بشهوة محدثة لكن قد استحال كونه مشتهيا بشهوة محدثة فيستحيل كونه
نافرا كذلك لان كل من جازت عليه صفة جاز عليه ضدها اذا كان لها ضد فثبت
بذلك ان الله تعالى غني لا يجوز عليه الحاجة ❁ مسألة ❁ قد اختلف هل يوصف
الله تعالى بكونه لا نهاية له ام لا وما معناه حينئذ فقالت المعتزلة والزيدية والخوارج
والمرجئة وهو تعالى غير متناه ذاتا وقادرية اما انه غير متناه ذاتا فقد تقدم في
اخر المسالة حيث قال ومعنى كونه غير متناه انه لا اول لوجوده ولا اخر واما انه غير
متناه قادرية فمعناه انه قادر في كل وقت على ما لا يتناهى من كل جنس من اجناس
المقدورات وقالت المجسمة بل هو تعالى متناه في الذات ومعنى تناهيه عندهم
انه جسم محصور له حدود واطراف فقد قصدوا بالتناهي في الذات غير ما قصدنا
وقالت [illegible] بل هو تعالى غير متناه في الجهات بناء منهم على انه هذا الفضاء
الذي نشاهده ولا نهاية له عندهم فقد قصدوا بالتناهي مثل ما قصده من قبلهم
قلنا ردا على المجسمة و[illegible] جميعا قولكم بانه متناه في الذات اي محصور
محدود وبانه غير متناه في الجهات اي حاصل في جهات لا نهاية لها بناء منكم على

الجسمية وقد ثبت ان الله تعالى ليس بذي اي ليس بجسم فبطل قولكم بالتناهي وعدمه على الحد
الذي ذكرتم واما نحن فان معنى قولنا الله غير متناه في الذات او انه لا نهاية له هو
انه لا اول لوجوده ولا اخر وهذا المعنى صحيح ثابت في حق الله تعالى لانه قديم والقديم
لا اول لوجوده ولا اخر **تنبيه** واذا عرفت ان وصفه تعالى بكونه غير متناه يحتمل
معنى صحيحا ومعنى فاسدا عرفت ان اطلاقه عليه تعالى لا يجوز الا مع قرينة تشعر بان
المراد هو المعنى الصحيح دون المعنى الفاسد وصار ذلك كالالفاظ المشتركة
مسئلة حكى الشيخ الحسن بن موسى **النوبختي** وهو عدلي من اهل المقالات
عن الله والمريسية واكثر الخوارج واكثر المرجئة انهم يقولون والله تعالى ليس له ماهية
يختص بعلمها عن جميع الخلق حتى لا يمكن احدا ان يعلمها بل ماهيته وذاته يصح ان يعلمها
كل عالم باعلام الله تعالى اما ضرورة كما في الاخرة او بنصب دليل كما في دار الدنيا مع
بقاء التكليف واشتهر ابو هاشم ما يعلم الله تعالى من ذاته الا ما يعلمه هو وقال الامام يحيى
وابو الحسين من علماء العدلية وضرار وحفص الفرد من المجبرة بل هو كذلك اي له
ماهية يختص بعلمها ولا نعلم كنه حقيقته الا هو وهو قول الرازي في الاربعين
ونسبه الى المحققين قال والمعلوم منه تعالى ليس الا الوجود والصفات السلبية نحو كونه
ليس بجسم ولا عرض والصفات الاضافية نحو قادر وعالم وغيرهما والعلم بهذه الامور
وان كان يميز الذات ويفصلها عن سائر الذوات فليس علما بكنه تلك الذات وحقيقتها
ثم اختلفوا فقال الامام يحيى وابو الحسين ان الله تعالى يعلم نفسه على تلك الصفة التي
يختص بعلمها وقال ضرار وحفص بل يعلم نفسه ويراها ايضا عليها لقولهم بالرؤية فيرى
نفسه على صفة لا نعلمها نحن ثم اختلف هؤلاء اذا راه المؤمنون يوم القيمة هل يرونه
على تلك الصفة التي كان يختص بعلمها ويرى نفسه عليها حتى انهم يدركونه ويعلمونه
بكنه حقيقته ام لا فمنع ذلك بعضهم وتوقف البعض وهو ظاهر كلام الرازي
قلنا ردا على ضرار وحفص حيث قالوا انه تعالى يرى نفسه على تلك الصفة ليس
بمرئي في ذاته ولا لنا ايضا الان لما تقدم في دليل الموانع من صحة الحاسة وارتفاع المانع
ووجود المدرك لان الشيء اذا كان مرئيا في نفسه لم يختص برؤيته راء دون راء
ولك ان تقول لو كان يرى نفسه لصح ان نراه نحن للاجماع على التلازم بين هذين الامرين
فان من قال بانه يرى نفسه قال بانه يراه غيره وكل من قال لا يراه غيره قال لا يرى نفسه
وقد بطل فيما تقدم انه يراه غيره فبطل ان يرى نفسه ثم قلنا ردا على الامام يحيى

وابي الحسين ويدخل فيه ضرار وحفص ايضا ولا نعني بماهيته المختصة اي بحقيقته
وذاته سوى ما علمنا من كونه ليس بجسم ولا عرض فلم يختص حينئذ بان يعلم ماهيته
غير ما علمنا كما زعم المخالفون وقد تقدم انهم يقولون هذه اوصاف سلبية فهي
تميز الذات تمييزا تاما لكنها ليست نفس الذات بل خارجة عنها فلا يلزم ان يكون
العلم بها علما بكنه الذات وحقيقتها وقد رد عليهم ايضا بان تلك اما ان تكون
معلومة لكم فيبطل قولكم انه يختص بعلمها او غير معلومة فلا يصح الحكم عليها بانه
يختص بعلمها اذ لا يصح الحكم على المجهول ولهم ان يجيبوا بانها معلومة جملة مجهولة تفصيلا
وذلك كاف في الحكم على الشيء نعم ويتوجه ما احتج المخالفون بصحة قولنا الله اعلم بنفسه
ولا يكون كذلك الا وهو يعلم منها ما لا نعلمه واجيب بان معنى ذلك ان عالميته واجبة
ذاتية وعالميتنا جائزة متجددة فكان اعلم وان كان المعلوم واحدا او بانه
يعلم من تعلق ذاته بتفاصيل المقدورات والمعلومات ما لا نعلم وذلك خارج عن
العلم بالذات **تنبيه** هل يصح ان يطلق على ذات الله تعالى لفظ الماهية
ام لا منعه قوم وجوزه اخرون ما لم يوهم الخطا وهو الصحيح **مسئلة**
والله تعالى لا يجوز عليه البدا اجماعا بين اهل القبلة الا ما يحكى عن بعض الرافضية وهي
شرذمة قليلة منهم فلا يعتد بمقالتهم هذه نقضا للاجماع لانعقاده قبلها فان هذه المقالة
انما احدثها المختار بن ابي عبيد الثقفي من جملة ما احدثه من البدع والضلالات وقال
الشريف الامامي البدا الذي يقول به بعض الامامية هو المراد بالنسخ قلنا البدا
هو ان ينكشف ما لم يكن علمه فيظهر شيء لم يكن عالما به وهذا لا يتصور في حقه
تعالى لانه يستلزم الجهل وهو تعالى عالم لذاته لا يجوز عليه الجهل بوجه من الوجوه
فيجب ان لا يجوز عليه البدا البتة وهو المطلوب واما ما قاله الشريف فهو لا يصح ايضا
لان البدا اشترط فيه الاتحاد في الامر والمامور والفعل والوجه والوقت والنسخ
ليس كذلك كما سيأتي في السمعيات ان شاء الله تعالى **مسئلة** والله تعالى لا يجوز
عليه الخوف ولا الغم باجماع اهل القبلة واكثر الفرق الخارجة عن الاسلام خلافا لمن
قال بحدوث اهرمن وهو الشيطان من فكرة يزدان الردية وهو فرقة من المجوس
وقد تقدم حكاية شيء من ذلك عنهم وهم ثنوية فهم يقولون ان يزدان وهو القديم
عندهم لما استوحش اذ لا انيس له وكمل تفكر في نفسه فقال لو كان لي مضاد ينازعني كيف
كان حالي معه فتولد من فكرته هذه الردية اهرمن فقال ها انا منازعك ومخاصمك

[illegible] فيا لا شك بدا انهم هادنا بعد ذلك على ان نعيم السلطان في الارض مدة معلومة
قالوا ونحن الان في تلك المدة واختلفوا اذا انقضت تلك المدة ماذا يكون ولهم
خرافات طويلة مستوفاة في شرح الملل والنحل قلنا الخوف هو الظن بحصول ضرر
في المستقبل مع العجز عن دفعه والله تعالى قادر لذاته وعالم لذاته والقادر العالم لذاته
لا يخاف ولا يعجز على انه قد ثبت ان المنافع والمضار مما يستحيل على الله تعالى فيستحيل ان
يكون الخوف مستحيلا عليه وهو المطلوب **مسئلة** والله تعالى لا يتحد بغيره
اذ يتحد بشيء اي يصير مع شيء اخر شيئا واحدا وحدة نوعية او حقيقية خلافا للبعض
الصوفية والحلولية وبعض النصارى حيث قالوا انه تعالى يحل في الاجسام ويتحد بها اذ
الحال والمحلول شيء واحد وحدة نوعية واما النصارى فانهم جميعا يقولون بالاتحاد
حيث قالوا انه تعالى اتحد بالمسيح عيسى عليه السلم ثم اختلفوا في ذلك الاتحاد فبعضهم قال
انه اتحد به مشيئة اي صارت ارادتهما واحدة وكراهتهما واحدة وان كانا مختلفين من
حيث الذات لكون جوهر اللاهوت غير جوهر الناسوت وهؤلاء هم بعض النسطورية
منهم وبعضهم قال بل اتحد به ذاتا اي صار جوهر اللاهوت وجوهر الناسوت
شيئا واحدا ثم اختلف هؤلاء في هذا الاتحاد فمنهم من قال انه اتحد به وحدة نوعية
ويقولون ان جوهر اللاهوت دخل في جوهر الناسوت واتخذه له هيكلا ونزهاه
قالوا ان جوهر اللاهوت ادرع جوهر الناسوت كما يدرع الدهن السمسم ومنهم من قال
انه اتحد به وحدة حقيقية اي صار الجوهران جوهرا واحدا وهؤلاء هم اليعقوبية
وسياتي ذكرهم وشبهة الجميع انه كان يصدر من عيسى عليه السلم ما لا يقدر عليه
الا الله تعالى كاحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص قالوا فلولا الاتحاد لما صدر منه ذلك
وقد اختلفوا في عبادة المسيح وقتله وصلبه على حسب اختلافهم في الاتحاد فمن قال
بالاتحاد وحدة حقيقية قال بان المسيح يعبد على الحقيقة وانه هو المصلوب والمقتول
حقيقة وهو قول اليعقوبية ومن قال انها وحدة نوعية قال انه يعبد من جهة لاهوتيته
دون ناسوتيته وانه صلب وقتل من جهة ناسوتيته دون لاهوتيته وهو
قول النسطورية والملكانية **قلنا** في الرد على النصارى في الاتحاد مطلقا
ويدخل في ضمنه ابطال مقالة الصوفية كما ننبه عليه اما قول من قال انما اتحد
في المشيئة فباطل لان الحاصل ارادة واحدة لم يبق محال لانها ان اختصت بالله تعالى ان وجد
على حدوثه لم يوجب الاله الا المسيح وان احدثت بالمسيح بانحلته لم يوجب الاله الا الله

لانها لا توجب الاخرى تخصص ولا تستدعي موضع اختصاصها ولا تعدت الى ذلك ورابع
وهلم جرا ولا خاص حينئذ فيلزم ان توجب لنا ارادة الاحياء فيكون المسيح وغيره
من الاحياء على سواء في الاتحاد بهم فيبطل القول الاول وهو الاتحاد في المشيئة واما الثاني
وهو الاتحاد في الذات وحدة نوعية فانه ايضا مستحيل لانهم ان قصدوا بالاتحاد التجاور
بينهما كما يقال في الجسم انه شيء واحد لتجاور اجزائه او قصدوا بالاتحاد الحلول اي حلول
القديم تعالى في المسيح كما يقال في الجوهر انه شيء واحد وان كان فيه اعراض غيره فقد تبين تحيل
في الله تعالى اذ هو ليس بجسم حتى يصح عليه التجاور ولا عرض فيصح عليه الحلول
وبهذا ابطل قول الصوفية والحلولية لزعمهم انه يحل في الاجسام لان الحال لا يكون الا عرضا
وقد تقدم بطلان ان يكون عرضا في نفي التجسيم وقالت اليعقوبية من النصارى بل اتحد
وحدة حقيقية حتى صار شيئا واحدا فصار جوهر اللاهوت وجوهر الناسوت
جوهرا واحدا **قلنا** مصير الذاتين ذاتا واحدة مستحيل لانهما اذا كانا شيئين قبل
الاتحاد متميزين بصفاتهما الذاتية وجب ان يكونا كذلك ابدا والا لزم انقلاب ذاتيهما
وخروجهما عن صفاتهما الذاتية وهو محال كمصير الجوهر عرضا والعكس وهو مصير العرض
جوهرا لما تقدم من خروج الموصوف عن صفته الذاتية لا يجوز فيستحيل ان يكون مصير
الشيئين شيئا واحدا اي الاستحالة كمصير الشيء الواحد اشياء كثيرة وقد تقدم بيان استحالة
ذلك في الرد على الفلاسفة القائلين بالهيولى والصورة **مسئلة** العلم بالله
تعالى دون سائر صفاته علم اجمالي يتعلق بمجرد الذات على قول القاضي والجمهور
واما ابو هاشم فانه يقول العلم الاجمالي يتعلق بها واما العلم بسائر صفاته بعد ذلك
نحو كونه قادرا وعالما فقالت هم والعلم بصفات الله تعالى كالعلم بكونه عالما وقادرا
وحيا وغير ذلك لا يتعلق بذاته تعالى من حيث هي اي غير مقيدة بصفة من الصفات
والا لم يكن فرق بين العلم بالذات والعلم بالصفات وكذا بين العلم بصفة والعلم بصفة
اخرى لاتحاد المتعلق والمتعلق حسبه حقيقة ويلزم ان يشتبه بعض هذه العلوم ببعض
بعض وقد علم بطلانه ولا يتعلق هذا العلم بمعنى سوى ذاته لانا قد ابطلنا ان
يستحق صفاته لمعان واما الصفات على انفرادها فلا يصح تعلقها بالذات العلم
لانها ليست اشياء مستقلة بل انما يتعلق ذلك العلم بذاته تعالى على حال اي بالذات
في حال يعيدها تلك الصفة فالعلم بكونه قادرا يتعلق بذاته تعالى حال كونها متصفة
بالقادرية ومقيدة بها وكذا العلم بكونه عالما وسائر الصفات وحينئذ لزم انحلال

علمنا ان العالم يستحيل وجوده في الازل لاستحالة القدم عليه فكيف يجتمع الصحة والاستحالة
وهما نقيضان قلنا لا تناقض بين الكلامين لانا نريد بالصحة انه يصح فيما لم
يزل وجود العالم لا فيما لم يزل بل في المستقبل ونريد بالاستحالة انه يستحيل فيما لم
يزل وجوده فيما لم يزل وحاصله انا اذا قلنا يصح وجود العالم فيما لم يزل او
يصح من الله تعالى ايجاده فيما لم يزل فقولنا فيما لم يزل ظرف للصحة لا للوجود والايجاد
في الصورتين واذا قلنا يستحيل وجود العالم فيما لم يزل او يستحيل من الله تعالى
ايجاده فيما لم يزل فقولنا فيما لم يزل ظرف للوجود والايجاد لا للصحة فظهر الفرق
بينهما ويوضحه ان الصحة والوجود امران متغايران ووقت كل منهما غير وقت الاخر
لعلمنا بوجوب تقدم الصحة على الوجود فالصحة حاصلة في الازل والوجود لا يكون
الا حادثا لان الصحة قد تقدمته وما تقدمه غيره فهو حادث

مسئلة قال الاكثر من المعتزلة وغيرهم ويصح ان يعلم الله

تعالى من وجه ويجهل من وجه نحو ان يعلم انه قادر ويجهل انه عالم او مدرك او نحو
او نحو ذلك الا اذا كان العلم باحد الوجهين اصلا للعلم بالاخر نحو العلم بالذات
والعلم بها على صفة فلا يصح العلم بالصفة مع الجهل بالذات وكذا العلم بكونه قادرا
فانه اصل للعلم بكونه حيا فلا يصح العلم بكونه حيا مع الجهل بكونه قادرا وبناء
عند هذا فانه يصح العلم بالذات على احد الوجهين مع الجهل بها على الوجه الاخر
الا ما يحكى عن الصالحي وهشام الفوطي كما سيأتي ذكر ذلك في اللطيف ان شاء الله تعالى
فانهما قالا لا يصح ان نعلم الذات من وجه ونجهل من وجه اخر والا لكانت معلومة
مجهولة في وقت واحد فيجتمع الضدان وهو محال والجواب ان تضاد العلم
والجهل مشروط باتحاد وجه التعلق نحو ان نعلم الشيء من وجه ونجهله من ذلك الوجه
وهذا غير حاصل فيما نحن فيه لاختلاف الوجه ويصح اجتماع علم قادريته تعالى مع جهل
كونه حيا خلافا لبعض شيوخنا فقال ابو علي والقاضي انه يصح وقال من انه لا يصح
ذلك بل متى علم كونه قادرا علم كونه حيا والاصح ما ذهب اليه ابو علي والقاضي
انه يصح ان نعلم كونه قادرا ولا نعلم كونه حيا لان كونه حيا لا يكفي فيه العلم بكونه
قادرا الا باحتياجه الى تامل ونظر زائد على كونه قادرا وقد لا يحصل لاحد ذلك
التامل والنظر فيصير عالما بكونه قادرا جاهلا بكونه حيا وهذا بخلاف العكس

وهو العلم

وهو العلم بكونه حيا مع الجهل بكونه قادرا فلا يصح لما تقدم ان العلم بكونه حيا فرع عن العلم
بكونه قادرا فلا يصح حصوله من دونه

مسئلة قال ع العلم بصفات الله

تعالى النفسية كالعلم بحياته والعلم بقدرته والعلم بنفي التشبيه كل من هذه
العلوم علم بالذات اي متعلقه هو الذات مجردة لا الذات على صفة كما تقدم في العلم بكونه
قادرا وعالما اذ ليس هنا صفات ثبوتية تكون احوالا زائدة على الذات كما في كونه قادرا
وعالم ونحوهما فلم يكن متعلقه الا الذات فقط وكذا العلم بنفي الحاجة عن الاجسام
وما نريد الميز في الذات وما اشبه ذلك لانه متعلق هذا العلم هو الذات فقط وقال
م وقد روى عن ع ايضا بل العلم بهذه الامور النفسية علم لا معلوم له اي لا متعلق له
اصلا فان الامام عليه السلام **قلت** وما ذهب اليه م هو الحق لان هذا العلم لو كان
له متعلق لم يخل اما ان يكون هو الذات كما يقوله ع او الذات على صفة كما قلنا في العلم بكونه
قادرا وعالما او امر ثالث لا يجوز ان يكون متعلقه هو الذات كما قال ع والا لزم في
كل علم بالذات ان يعلم به الثاني لان هذين العلمين حينئذ مثلان لاتحاد المتعلق فيسد كل
منهما مسد الاخر ولا يتوقف على نظر زائد على ما يتوقف عليه الاخر وقد علم بطلانه ولا يجوز
ان يكون متعلقه هو الذات على الصفة لانه لا صفة هنا ثابتة زائدة على الذات كما في كونه
قادرا وعالما بل هذه صفات سلبية ولا يجوز ان يكون متعلقه امرا ثالثا لانه لا شيء
يشار اليه اذ لو جعلنا متعلق العلم بنفي الثاني هو الثاني ومتعلق العلم بنفي التشبيه
هو التشبيه لزم وجود الثاني والتشبيه لان التعلق لا يكون الا بامر وجودي فلم يبق
حينئذ الا ان يكون هذا علما لا معلوم له كما قاله ابو هاشم **تنبيه** اعلم ان القول بعلم
لا معلوم له مشكل جدا فالتحقيق ما ذهب اليه جماعة من المحققين واختاره الامام
عليه السلام اخيرا وحمل عليه كلام ابي هاشم وهو ان متعلق العلم بنفي الثاني عن القديم
تعالى وبنفي التشبيه عنه هو ذات القديم على صفة وتلك الصفة وان لم يكن لها ثبوت
وجودي فهي سلبية اعتبارية والصفات السلبية الاعتبارية يصلح ان تكون معقولات
ومميزات لها فيكون المعلوم هو الذات باعتبار تخصصها بتلك الامور السلبية
وهذا مما لا مانع عنه فوجب المصير اليه

مسئلة قال الشيخ م والقديم تعالى

لا يخالف ما خالفه وهي الاجسام والاعراض بالقادرية والعالمية والحيية والوجود لانا
نشاركه في هذه الصفات الاربع وان اختلفت كيفية الاستحقاق بل انما خالف
مخالفه بصفة اخص اوجبت هذه الاربع الصفات واقتضتها فهذه الاربع الصفات

لنفس ذاته وانما هي مقتضاة عن الذاتية وهي الصفة الاخص وقال الشيخ ع بل انما تخالف
القديم تعالى مخالفته بالاربع الصفات المذكورة ونحن وان شاركناه فيها فلم نشاركه فيها
على الحد الذي يستحقها وذلك لوجوبها في حقه تعالى لانها ذاتية ثابتة له في الازل وجوازها
في حقنا لانها معنوية فينا متجددة مع الجواز فكانت هذه الاربع كافية في وقوع
المخالفة بها ولا دليل على ما عداها فوجب نفيه ويكون هذه الاربع ذاتية في نفسها
غير مقتضاة عن صفة اخرى غيرها **قلنا** ردوا عليه ع في نفيه للصفة الاخص
واكتفائه في وقوع المخالفة بالصفات الاربع قد ثبت ان ذات القديم تعالى مخالفة
لسائر الذوات والخلاف بين الذوات انما يكون بصفة لكل ذات لا تشارك فيها
وتحقيقه ان المخالفة والمماثلة بين الذاتين لا تخلو اما ان تكون لامر او لا والثاني معلوم
البطلان والا لم يكن بان تثبت اولى من ان لا تثبت فتعين ان يكون لامر وذلك الامر
اما مجرد الذات او صفة زائدة على الذات والاول باطل ايضا والا لكانت الذوات
كلها مختلفة متماثلة فتعين انه صفة زائدة على الذات وتلك الصفة اما ان تشترك
المختلفان فيها او لا والاول باطل والا لكانا مثلين لا مختلفين فلم يبق الا ان تكون
المخالفة بين المختلفين بصفة غير مشتركة بينهما كالجوهرية للجوهر فانها صفة ذاتية
التي بها تخالف سائر مخالفاته كالاعراض ولا تشاركه فيها الا ما يماثله كسائر الجواهر وكذلك
السوادية للسواد فانها الصفة الذاتية له التي بها تخالف سائر مخالفاته كالجواهر والروائح
والطعوم ونحوها ولا تشاركه فيها الا ما ماثله كسائر السوادات واذا ثبت ذلك وثبت
ان القديم تعالى مخالف لسائر الذوات وجب ان تكون له صفة ذاتية لا تشارك فيها البتة
ونحن مشاركون في الصفات الاربع المذكورة او لا نجعله لا تكون موجبة للمخالفة واما
الاختلاف في كيفية استحقاقها فلا يكفي في اقتضاء المخالفة لان تلك الكيفية حكم
للصفة لا صفة للذات وقد بينا ان المخالفة انما تكون بصفة للذات فوجب القول بصفة
ذاتية للقديم تعالى لا نشاركه فيها بها يخالف سائر الذوات وهي الصفة الاخص فان
قيل هذا الدليل قد دل على اثبات الصفة الاخص فما الدليل على ان تلك الاربع مقتضاة
عنها وما المانع من ان تكون كلها ذاتية **قلنا** هذا مبني على ان الذوات
الواحدة لا تستحق صفتين ذاتيتين واستدل اصحابنا على ذلك بانه يلزم ان تكون
الذات مخالفة لنفسها او مماثلة لنفسها لانها اختصت بها او اختصت به ذات غيرها
او خالفتها وكون الذات الواحدة مماثلة لنفسها او مخالفة لها محال فيكون القول باستحقاق
الذات الواحدة صفتين ذاتيتين محالا وقد ثبت ان الصفة الاخص ذاتية لانها التي
تقع بها المخالفة فوجب ان تكون الاربع غير ذاتية واذا بطل ان تكون ذاتية وقد بطل
ان تكون معنوية وبالفاعل تعين ان تكون مقتضاة ولا الية تصلح لاقتضائها سوى الصفة
الاخص فوجب القول بانها مقتضاة عنها وهو المطلوب **مسألة** وقد قامت
الادلة القاطعة فيما تقدم على ان الله تعالى لا تجوز رؤيته بحال من الاحوال وذلك مما
اتفق عليه علماء العدلية وشيوخ المعتزلة لكنهم اختلفوا في مسألة تتفرع عليها
فقال الشيخ ع ويكونه مرئيا لو قدرنا صحة الرؤية والقطع باستحالته لا يستلزم مجانسة
المرئيات وهي الاجسام والالوان حتى يلزم ان يكون جسما او حالا في جسم ومن ثم كان
المعتمد عنده في نفي الرؤية هو دليل الموانع لا دليل المقابلة لانه لا يلزم عنده فيما
يرى ان يكون مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل ولهذا قال في اللون لو
قدر وجوده لا في محل لصحت رؤيته مع انه ليس بمقابل ولا حال فيه ولا في حكمه وقال
الشيخ ع **بل** كونه مرئيا لو قدر يستلزم مجانسة المرئيات فيلزم ان يكون جسما او حالا
في الجسم ومن ثم كان المعتمد عنده في نفي الرؤية هو دليل المقابلة لا دليل الموانع
لقوله بان الادراك معنى وقد تقدم ذكر ذلك مفصلا في نفي الرؤية ولهذا قال
في اللون لو قدر وجوده لا في محل لم تصح رؤيته **قلنا** ردا على ابي علي لا نسلم
ان كونه مرئيا يستلزم مجانسة المرئيات وضابط ذلك ككونه معلوما فانه لا
يستلزم مجانسة المعلومات الا ترى انا منعنا المشبهة من الاحتجاج بذلك حيث
قالوا المعلوم في الشاهد ليس الا جسم او عرض وقد ثبت ان الله تعالى معلوم فيجب ان
يكون كذلك واحتججنا عليهم بانه لا يلزم من كونه معلوما مجانسة المعلومات التي في الشاهد
اذ هو قياس على مجرد الوجود من غير علة جامعة وانما يلزم ما ذكرتم لو كان العلة في
كون هذه المعلومات التي في الشاهد اجساما او اعراضا كونها معلومة لكن ذلك
مما لا يصلح واذا ثبت ذلك فنقول لابي علي اذا لم يلزم من كونه معلوما مجانسة المعلومات
معها في الشاهد منحصرة في الاجسام والاعراض فكذا لا يلزم من كونه مرئيا مجانسة
المرئيات معها في الشاهد منحصرة في الاجسام والالوان اذ لا سبيل الى الفرق بين
الصورتين وايضا فمعنى كونه مرئيا لا يدل على ما ذكره اذ معناه ان لنا ذاتا له
فقط معنى كونه مرئيا لا انه مرئي مجسم مقابل وان هذا ليس من معنى كونه مرئيا ولا دلالة
له عليه فبطل استلزام كونه مرئيا المجانسة للمرئيات ولابي علي ان يقول ما تريدون بقولكم

ان كونه من جنس المرئيات ليس هو معنى كونه مرئيا اتريدون انه ليس موضوعا له فسلم لكن لا ادعي ذلك ام تريدون انه لا يستلزمه فممنوع اذ هو محل النزاع **مسألة** قد يتمسك في مسألة نفي الرؤية بعد رد دليل المقابلة على وجه يلزم منه انه لو كان القديم مرئيا لكان جسما او حالا في جسم حيث قلنا المرئي بالشعاع لا بد ان يختص بجهة مقابلة الشعاع وبهذا يعرف ان الصحيح في هذه المسألة هو ما ذهب اليه الشيخ ابو علي واما الامام عليلم فقد رجح فيما تقدم دليل الموانع وضعف دليل المقابلة ومن ثم مال في هذه المسألة الى قول الشيخ م

فصل في الاسماء ومعانيها وما يطلق على الله تعالى منها وما لا يطلق

مسألة قد تقدم معنى الصفة في الاصطلاح وهذه المسألة انما هي في معناها لغة وكذا معنى الاسم فنقول قال الاكثرون مدلول الاسم والصفة في اصل اللغة هو اللفظ لانهما عبارة عن قول الواصف ولفظه فقولك زيد كريم صفة لزيد وكريم اسم له لغويان وكذا زيد يقوم صفة لزيد ويقوم اسم له لان الاسم في اصل اللغة كلما صح اطلاقه على ذات قاله بعض المحققين وحكى عن بعضهم انه ذهب الى ان الصفة موضوعة للمعنى في الموصوف لا انها عبارة عن قول الواصف كما قاله الاكثرون فاذا قلت زيد كريم فالصفة هي الكرم الذي في زيد فتكون الصفة هي ما افاده اللفظ لا نفس اللفظ **لنا اجماع اهل اللغة** على ان معنى الوصف والصفة واحد فانهم يقولون وصف وصفا حسنا وصفة حسنة كالوعد والعدة فانهما شيء واحد بالاتفاق يقال وعدته وعدا حسنا وعدة حسنة وكذلك الوزن والزنة وما اشبه ذلك واذا كان الوصف والصفة باجماع اهل اللغة شيئا واحدا والوصف هو قول القائل فكذا يجب ان تكون الصفة قولا ايضا كما قلناه اذ لو لم تكن قولا مع ان الوصف قول لم يكونا شيئا واحدا وهو خلاف ما اجمع عليه وايضا لو افادت الصفة ذلك المعنى في الموصوف كما زعمه الخصم حيث قال ان الصفة عبارة عن المعنى الذي في الموصوف للزم فيمن قام ان يكون قد فعل لنفسه صفة وهي القيام لان القيام معنى في الموصوف فيجب ان يسمى صفة كما زعمه الخصم وحينئذ يلزم صحة ان يوصف ذلك القائم بانه واصف له لانه قد فعل صفة ومن فعل الصفة فهو واصف لان الاسم الفاعل مشتق من فعله مطلقا ومعلوم انه لا يسمى واصفا فعلمنا ان القيام ليس بصفة كما ادعاه المخالف بل انما الصفة هي اللفظ فقط فكل من صدر منه اللفظ فهو واصف ومن لا فلا من غير نظر الى المعنى واعلم ان في هذا الدليل نوع مجاوزة للشيء

ان الخصم

ان الخصم لا يسمي القيام الحاصل في زيد صفة مطلقا بل انما يكون صفة اذا كان مستفادا من اللفظ وسواء كان حاصلا في نفس الامر ام لا وحينئذ فلا يلزم فيمن فعل القيام ان يسمى واصفا لانه لم يفعل صفة اذ القيام الذي فعله غير مستفاد من اللفظ فلا يسمى صفة والتحقيق في هذه المسألة ان الوصف والصفة في اصل اللغة مصدران كما تقدم في قولهم وصف وصفا وصفة ثم انهم توسعوا فيهما فاستعملوهما في جملة اللفظ الذي يوصف به حتى ان زيد قائم كله يسمى وصفا وصفة وذلك من اطلاق المصدر على المفعول توسعا واما في العرف فربما اريد بالصفة المعنى المستفاد من اللفظ وهو القيام الحاصل في زيد مثلا المستفاد من قول الواصف زيد قائم وبهذا صرح بعض اصحابنا وحينئذ فقد ظهر لك ان قول الامام عليلم في اول المسألة ان الاسم والصفة عبارة عن قول الواصف فيه احتمال فان الصفة عبارة عن جملة اللفظ والاسم عن جزئه فقط على ما تقدم من الاشارة اليه ثم انه قد احتج على بيان ذلك المدعى في الصفة دون الاسم استغناء بما سيأتي من ان الاسم غير المسمى **مسألة** قالت الزيدية والمعتزلة واكثر فرق المجبرة وغيرهم ان الاسم هو غير المسمى وقالت الكرامية من فرق المجبرة بل الاسم هو نفس المسمى وهذا هو مذهب الحشوية في زماننا هذا وانما قالوا ذلك لان اسماء الله تعالى عندهم قديمة فاوجب ذلك ان تكون هي نفس المسمى والا لزم تعدد القدماء وهو محال ولنا على ما ذهبنا اليه دليلان عقلي وسمعي اما العقلي فلان الاسم هو اللفظ فقط وهو عرض والمسمى قد يكون جسما وقد يكون غيره وايضا فالاسم مقدور لنا والمسمى قد لا يكون مقدورا لنا وايضا فالاسم قد يوجد في وقت واحد في محال متعددة والمسمى يستحيل عليه ذلك وايضا فالاسم لا يبقى بل يجب ان يعدم في ثاني وجوده والمسمى بخلاف ذلك واما السمعي فهو المشار اليه بقوله **لنا** قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها ودلالتها على ما ذهبنا اليه من وجوه اربعة احدها انه اضاف الاسماء الى الله اي نسبها اليه والمضاف يجب ان يكون غير المضاف اليه اذ لا يضاف الشيء الى نفسه فيجب ان تكون اسماؤه جل وعلا غيره وهو المطلوب وثانيها انه جعل الاسماء متعددة حيث جاء بها على صيغة الجمع وهو جل وعلا واحد لا يجوز عليه التعدد وما كان متعددا فهو غير لما يستحيل ان يكون متعددا فيجب ان تكون اسماؤه غيره وثالثها انه وصفها لانها بصفة وهي الحسنى والله تعالى لا يوصف بذلك وما صح وصفه بصفة غير ما يستحيل وصفه

تلك الصفة وابتغها انه قال فادعوه بها فدعو سبحانه مدعو والاسما مدعو بها والمدعو
به غير المدعو به ولا بد سلمنا ان الاسم هو المسمى على ما فيه من البعد والاستحالة
لزم ان يحترق لسان من لفظ بالنار لوجود المسمى الذي هو نفس النار حينئذ في لسانه
والى هذا اشار بعضهم بقوله لو ان من قال نار احترقت فمه لما تفوه باسم النار مخلوق
وايضا يلزم ان يجد الحلاوة من نطق بالعسل وان يجد مرارة من نطق بالحنظل وايضا
يلزم ان يكون الاجرام العظيمة موجودة في فم من نطق بالسما والارض والجبال وغير ذلك
وايضا يلزم فمن نطق بالموت ان يكون الموت حاصلا في لسانه وهو حي فيجتمع النقيضان
وايضا يلزم ان يكون الله تعالى متعددا لتعدد اسمائه او يكون اسماؤه كلها اسما
واحدا اذ هما شي واحد وقد علم استحالة ذلك وغير ذلك من المحالات فبطل ان يكون
الاسم هو المسمى وثبت ان الاسم غير المسمى وهو المطلوب فان قيل كون الاسم غير المسمى
على الحد الذي ذكرتم معلوم ضرورة فكيف ينكره علما الحنفية وكثير من علما الشافعية
قلنا المسمى على ما ذكروه هو المفهوم المرتسم في الذهن والاسم على ما ذهبوا اليه هو
الكلام النفسي فمن ثم وقع بينهما الاشتباه لقيام كل منهما بالنفس على ما هو مبسوط في
كتبهم **مسئلة** اتفقت المعتزلة وغيرهم على جواز نفي الاسما المستحيلة عليه تعالى
ولا يفتقر في ذلك الى اذن سمعي كجواز ان يقال ليس بجسم وليس بمحتاج واما اطلاق الاسما
الثابتة عليه تعالى فقد اختلف فيه فقال جمهور المعتزلة وكل اسم لشي او صفة كقادر
هو حقيقة في معنى من المعاني كالمسمى لما يعلم عن ارادة والعالم لمن يصح منه الفعل اي
موضوع له بحيث لا يسبق منه الى الفهم عند الاطلاق الا ذلك المعنى اذ الحقيقة هي اللفظ
المستعمل فيما وضع له فانه يصح في كل من ذلك الاسما والصفة اطلاقه على الله تعالى
ان صح عليه ذلك المعنى الذي ذلك الاسم او الصفة حقيقة فيه من غير توقف في ذلك
على اذن سمعي وهذا هو القول بان اسما الله تعالى غير توقيفية حتى لو قدرنا انه لم يرد سمع
باطلاق لفظ من الالفاظ عليه تعالى لكنا نطلق عليه قادر وعالم وحي وموجود وخالق
ورازق ونحو ذلك لحصول معانيها وهذه الالفاظ في حقه تعالى قال الامام عليه **قلت** انما
يصح اطلاق ذلك اللفظ عليه تعالى ما لم يوهم اطلاقه الخطا فان اوهم الخطا
لم يجز اطلاقه عليه الا مع قرينة تزيل ذلك الوهم وترفعه وذلك كالالفاظ المشتركة بين
معان بعضها يصح على الله تعالى وبعضها يستحيل عليه كاليد والوجه والقضا والقدر
وكالضلال والهدى فلو نطلق على الله شيئا منها الا مع قرينة ترفع الخطا وتزيل الوهم

فيعرف بها ان القصد الى المعنى الصحيح دون الاخر سوا كانت تلك القرينة لفظية او حالية
وقال قوم لا يجوز اطلاق لفظ من الالفاظ على الله تعالى سوا حصل معناه في حقه ام لا الا
باذن سمعي وهذا هو مذهب الاشعرية واكثر فرق المجبرة لان اسما الله عندهم توقيفية
فلا يطلق عليه الا ما اطلقه على نفسه حتى لو لم يرد السمع بوصفه تعالى بقادر وعالم
ونحو ذلك لم يطلق عليه شي منها عندهم وان كانت معانيها حاصلة في حقه تعالى وهذا
الخلاف انما هو في اللفظ الذي هو حقيقة في معنى وذلك المعنى يصح على الله تعالى
فاما المجاز اذا كان موهم الخطا فلا يجوز اطلاقه عليه تعالى الا باذن اتفاقا بين
الفريقين كالرحمن والناظر والظاهر ونور السموات والارض ودليل المتحيرين ونحو ذلك
فهذه ونحوها لا يجوز اطلاقها عليه تعالى لولا الاذن السمعي وذلك حيث اطلقها تعالى
على نفسه فقط وقال في بلوغ فيه وفي غيره فاما اذا اذن الشرع باطلاقها على العموم جاز
مطلقا بلا خلاف فنحو لفظة الرحمن وظاهر كلام اصحابنا ان المجاز لا يجوز
اطلاقه عليه تعالى مطلقا من غير تقييد بايهام الخطا كما ذكره الامام عليه وهذا القيد
ثابت في كلام الحاكم وقد اسقطه الامام من بعض النسخ **وعلى** ان بعض العلما
ذهب الى ان المجاز اذا اقترنت به قرينة متصلة صار حقيقة فعلى هذا يجوز اطلاق
المجاز على الله تعالى اذا اتصلت به قرينة ترفع الخطا وقد ذكر ايضا بعضهم انه يجوز
اطلاق المجاز على الله تعالى اذا كان معه ايهام برفع الابهام وعلى هذا الحسن ذكر هذا
القيد لنا على انه لا دليل له على منع اطلاق الحقيقة والى اللفظ المستعمل
فيما وضع له لانه اذا صح عليه سبحانه معنى اللفظ صح اطلاق ذلك اللفظ عليه تعالى
اذ هو حقيقة فيه حينئذ والاصل هو اطراد الحقيقة واستعمال اللفظ فيما وضع له
ولا احتاج في تركه اطلاق تلك الحقيقة الى اذن سمعي لانه اذا كان يحتاج في
اطلاقها الى اذن سمعي مع موافقته للاصل كان في ترك الاطلاق الى الاذن السمعي احوج
لمخالفته الاصل حينئذ وذلك ظاهر **تنبيه** وهذا الخلاف انما هو في الاسما
واما وصفه بصيغ الافعال نحو هو يخلق ويرزق او هو خالق ورازق فلا يمنع منه احد
على ما حكاه بعض العلما **مسئلة** قال ائمتنا تعالى لا يجري عليه اللقب اجماعا
واللقب هو الاسم الموضوع لتعيين مسماه من غير ان يدل على معنى فيه وهو العلم عند
النحاة كزيد وعمرو ونحوهما اذ لا يعقل له سوى تمييز الاشخاص وتعيينها بل لا يطلق على الله
تعالى الا ما افاد معنى من الالفاظ كقادر وعالم ونحوهما اذ اللقب انما هو موضوع للغا

لنفسه يميزه عن مشاركه ويخصصه في نفسه وهو كالاشارة الحسية الى الحاضر فاذا
كان الشي حاضرا كان تميزه عن سائر نوعه بالاشارة الحسية واذا غاب تعذرت الاشارة
حينئذ فوضع له لقب يميزه عن سائر نوعه ليكون ذلك اللقب حال الغيبة عوضا
عن الاشارة الحسية حال الحضور وقد ثبت ان الاشارة الحسية مستحيلة عليه تعالى
فيجب ان يستحيل ما هو عوض منها وهو اللقب وايضا قد ثبت انه تعالى غني
في اوصافه التي يتميز بها عن جميع المحدثات فلا يكون عليه اللقب لانه انما يوضع
للتمييز كما تقدم واما قول الكرامية انه يجوز تسميته تعالى جسما لفظا فقط من غير
ان يكون معنى الجسم حاصلا فيه تعالى فانه لا وجه له اصلا وقد تقدم ذلك في نفي
التجسيم حيث قالوا انه جسم لا كالاجسام وتقدم الرد عليهم والزامهم ان يسمى انسانا
وشابا ونحو ذلك ويكون ذلك على وجه اللقب فقط والمعلوم استحالة ذلك **تنبيه**
الاسم على ثلاثة اضرب صفة وجنس ولقب فالاولان يجوز اطلاقهما على الله تعالى متى
حصل معناهما في حقه دون الثالث اذ لا معنى له **مسئلة قالت** المعتزلة
واكثر الفرق والله تعالى يجوز تسميته شيئا ثم اختلفوا في هذه التسمية امن جهة العقل
واللغة هي ام من جهة السمع فقال من يسمى القديم شيئا من عقلا على قواعد اللغة
وسمعا لورود ذلك في لسان اهل الشرع والاجماع عليه وان كان العقل بمجرده
مع النظر الى القواعد اللغوية كافيا في تسمية القديم شيئا ولا يفتقر ذلك
الى اذن السمع كما في سائر الالفاظ الحقيقية كقادر وعالم ونحوهما الا انه قد ورد
السمع مقررا لما في العقل وقال ع وعد بل انما يسمى الله تعالى شيئا سمعا فقط لا عقلا
حتى انه لو لم يرد السمع بتسميته شيئا لم يطلق عليه هذا اللفظ اصلا اذ لفظ الشي
لا يفيد صفة ولا معنى من المعاني بل هو كاللقب في عدم افادته معنى ولكن لم
يجز اطلاقه على الله تعالى كما ان اللقب لا يجوز اطلاقه على الله لذلك كما تقدم الا ان
السمع قد ورد بتسميته شيئا فكان المتبع في ذلك هو السمع دون العقل **قلنا**
ردا على ع وعد لا نسلم ان لفظ الشي لا يفيد معنا بل هو يفيد معنى حكما ثبوتيا
وهو كونه معلوما اي يصح العلم به على انفراده لان الشي في اللغة ما يصح العلم به على انفراده
والله تعالى يصح العلم به فوجب تسميته شيئا لان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى
وذلك المعنى يصح على الله تعالى فانه يصح اطلاق ذلك اللفظ عليه كما تقدم
في المسئلة السابقة فبطل كونه كاللقب الذي لا يفيد معنى وثبت ان تلك التسمية
تابيد عقلا وسمعا كما قاله ابو هاشم **فرع** قال الاكثر وكذلك يسمى غيره تعالى شيئا
بل الشي عندنا يقال للمعدوم ايضا بناء على ثبوت الذوات في العدم وقال الشيخ
ابو محمد الناشي لا يسمى شيئا الا الله تعالى واما غيره فلا يسمى شيئا بل انما يسمى مشيئا
اي مجعولا شيئا وقال جهم بن صفوان من غلاة المجبرة والباطنية باسرهم لا يسمى الله
تعالى شيئا بل انما يسمى به غيره لا هو فلا يطلق عليه لفظ الشي البتة لانه خالق كل
شي فلو كان شيئا لكان خالقا لنفسه وهو محال فتحصل من هذا ان في ما يسمى شيئا
وما لا يسمى شيئا اربعة اقوال الاول للجمهور انه يسمى به القديم وكذا كل ذات موجودة
كانت او معدومة ومن الثاني انه يسمى به القديم تعالى وكل ذات موجودة لا المعدوم
يسمى شيئا وهو قول نفاة الذوات في العدم الثالث انه يسمى به القديم تعالى فقط
واما غيره فانما يسمى مشيئا وهو قول الناشي الرابع انه يسمى به غير القديم تعالى لا هو وهو
قول جهم والباطنية **قلنا** ردا على الناشي في قوله ان غير الله تعالى لا يسمى شيئا
وعلى جهم والباطنية في قولهم ان الله تعالى لا يسمى شيئا الشي في اللغة هو ما يصح العلم
به على انفراده وقوله على انفراده ليخرج الصفات فليست باشياء اذ لا يصح العلم بها على
انفرادها واذا كان هذا هو حقيقة الشي في اللغة وقد ثبت ان القديم تعالى
هو وغيره كذلك اي يصح العلم بالقديم على انفراده وكذا كل ذات غيره يصح العلم بها
على انفرادها وجب حينئذ ان يسمى القديم شيئا ووجب في كل ذات غيره ان يسمى شيئا
فبطل قول الناشي وقول جهم والباطنية وصح ما ذهبنا اليه من ان الشي يطلق على الله
تعالى وعلى غيره وهو المطلوب **مسئلة** قال الشيخ ع و يجوز ان يوصف
الله تعالى بانه اول في الازل وسابق في الازل واسبق في الازل ويقول الامام في الازل راجع الى
الثلاثة كلها وقال الشيخ م لا يصح ان يوصف الله تعالى بشي من ذلك لان وصفه
بذلك يوهم الخطا لانه يقتضي الاثبات فان قولنا ان القديم اول في الازل او سابق
او اسبق في الازل يقتضي ان ثم شيئا مشاركا للقديم تعالى في الازل ولكن القديم هو الاول فيه
والسابق والاسبق وذلك الاخر ليس كذلك وانه كان متاخرا في الازل ايضا وقد ده
عرفنا استعماله ذلك وصار ذلك كافضل من عمرو فانك اذا قلت زيد افضل من عمرو
اقتضى ذلك اشتراك زيد وعمرو في اصل الفضل وانما اختص زيد بزيادة فيه فقط
قال الامام عليه السلام **قلت** ما استدل به ابو هاشم لمذهبه وهو اقتضاء المشاركة قوي اذ هو
الجاري على قواعد اللغة فان قيل فاذا قيد ذلك بقيد يزيل اللبس ويرفع الخطا حتى

يعلم ان المشاركة غير مقصوده فهل يجوز اجراوه على الله تعالى عند ابي هاشم ام لا قلنا يصح حينيذ مجازا لانه بالنظر الى اصل وضعه يقتضي المشاركة فيحمل ترد المشاركة كان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا والمجاز لا يجوز اجراوه على الله تعالى مطلقا الا بعد الاذن كما تقدم الى هذا اشار الشيخ ابو هاشم في رده على ابيه رحمهما الله

مسألة الله تعالى يسمى قديما اجماعا ثم اختلف الشيخان هل يصح ان يوصف به غير الله تعالى ام لا فقال ع لا يوصف به غيره اصلا لان القديم معناه هو الموجود في الازل وكل موجود سوى الله فهو محدث فكيف يوصف بانه قديم وجعل قوله تعالى كالعرجون القديم من قبيل التوسع والتجوز وقال م بل القديم معناه هو المتقدم على غيره في الوجود فيصح حينيذ اطلاقه على كل ما تقدم على غيره كما يقال بنا قديم ورسم قديم ونحو ذلك ويجعل قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم من قبيل الحقيقة قال ص الاول وهو قول ع اصح في عرف المتكلمين فان القديم حقيقة عندهم في الموجود في الازل كما قال ع لا يسبق الى الفهم عند الاطلاق فيما بينهم سوى ذلك والثاني وهو قول م اصح لغة فان القديم في اصل اللغة هو ما تقدم على غيره في وجوده وحينيذ يصح ان يوصف به غير الله تعالى فان قيل هو ما تقادم عرفيه ولغويه فهل يصح ان يسمى به غير الله ام لا قلنا يصح ذلك فيما بين اهل اللغة مطلقا واما فيما بين المتكلمين فلا يصح الا مع قرينه ترشد الى المقصود وترفع الخطا اذ السابق منه الى الفهم عندهم هو الموجود في الازل

مسألة اتفق ع و م على انه تعالى يوصف بانه سميع بصير فيما لم يزل وعلى انه لا يوصف بانه سامع مبصر الا بعد وجود المدرك ولا يوصف بذلك الا فيما لم يزل ثم اختلفوا على قولين القول الاول ان المرجع بهذين الوصفين الى صفة واحدة وانما اختلفت العبارة عنها كما ان علمه تعالى بان الشي سيوجد هو علم بوجوده اذا وجد وانما اختلفت العبارة عنه واختلف هولا في هذه الصفة ما هي فقيل هي كونه عالما ولا صفة له بكونه مدركا وهذا قول البغدادية وقيل هي كونه مدركا الا انها كانت غير متعلقة فتعلقت وهو قول ابي القسم الواسطي وحكي قريب منه عن ابي علي ايضا لكن الصحيح رجوعه عنه وقيل هي كونه حيا وهو قول محمود بن الملاحمي مع ان كونه حيا عنده ليس صفة زايده بل المرجع به الى الذات المخصوصة القول الثاني ان كلا من هذين الوصفين عبارة عن صفة مخصوصة وهذا قول الجمهور ومن ثم قال ص فالفرق بين هذين الوصفين ان لا يكونه سامعا

مدركا حال تجدده وهو كونه مدركا للمسموعات والمبصرات فهي مقتضاه عن كونه حيا بشرط وجود المدرك كما تقدم في موضعه و ع لا حال له بكونه سميعا بصيرا مفرده عن غيرها من الصفات بل اذا وصفناه بانه سميع بصير فمعناه انه حي لا افة به بحيث يصح منه ادراك المسموع والمبصر اذا وجد او القول بان كونه سميعا بصيرا ليس بصفة زايده على كونه حيا لا افة به وهو الصحيح وهو المشهور عن ابي هاشم وحكي عن بعضهم عنه انه يجعلها صفة زايده عليها مغايره لكونه مدركا وذكره رواية عنه مشهوره

مسألة اتفق الشيخان على ان الله تعالى لا يوصف بانه حليم عفو فيما لم يزل بل انما يستحق هذين الوصفين بعد خلق الخلق بل بعد خلق العصاة وبعد وقوع المعصيه منهم ايضا ثم اختلفا هل مرجعهما الى الاثبات ام الى النفي فقال ع وكونه تعالى حليما عفوا من صفات الفعل اي من الصفات الاثباتيه التي يستحقها القديم بواسطة الفعل وهذا هو معنى صفة الفعل ثم هذين الوصفين بعد ان عنده معنا واحدا ثم فرع فقال اي يفعل في العصاة ضد الانتقام وهو ما يفعله سبحانه مع العصاه عقيب عصيانهم من الانعام عليهم بجزيل النعم ونيل الاحسان والكرم لو لم يكن الا ما بقيتهم احيا قادرين متمكنين من انواع المنافع وكفى بنعمة النفس ونعمة العقل الذي يحمد به الله تعالى حالا بحال وناهيك بهما من نعمتين فكانا حينيذ من صفات الفعل لكونه محسنا ومنعما وخالقا ورازقا ونحو ذلك وقال م لا نسلم ان وصفه بكونه حليما عفورا يفيد معنا اثباتا وهو انه يفعل للعصاة ما ذكر بل معناه نفي وهو انه لا يعاقب العصاه عقيب عصيانهم مع الاستحقاق للعقاب فعدم المبادرة بالعقاب عقيب المعصيه هو الحلم والغفران اذ لا اشعار له بانه عقيب فعل المعصيه يسمى حليما وعفورا سواء كان النفي وهو عدم التعجيل بالعقاب مع الاستحقاق واما ما ذكره ع من تعداد النعم التي يفعلها الله لهم عقيب العصيان فجوابه ان تلك الاشيا كلها لا شي منها ضد الانتقام كما زعم بل يصح فعل الانتقام وهو انزال العقاب ان يجامعها ويصاحبها على انا لو فرضنا ان الله تعالى امات عاصيا عقيب عصيانه ولم يفعل له عقيب المعصيه نعمة البته فانه يخرج عن كونه عفورا مع انه لم يفعل به ضد الانتقام وانما ترك التعجيل بالعقاب فكان الصحيح هو ما ذهب اليه ابو هاشم

مسألة قال ع و ص ويجوز ان يوصف الله تعالى بانه دليل اي خالق الدليل وفاعله فهو مجاز من قبيل تسمية الفاعل بفعله وقال م لا يجوز ان يوصف بذلك لان الدليل في العرف هو ما ينظر فيه ويستدل به ونحو ذلك

مستحيل على الله تعالى فلا يوصف به والجيد **لنا** على ابي هاشم انه وان كان مجازا لكن قد ورد
به السمع وهو ان بعض الادعية المأثورة فيه يا دليل المتحيرين والمجاز اذا ورد به السمع
كان اطلاقه عليه تعالى جائزا كما تقدم لكن في المحل الذي ورد فيه فقط خلافا لابي القسم
كما تقدم **تنبيه** قد قيل ان الدليل لغة حقيقة في الناصب وفي المرشد وفيما به الارشاد
وحينئذ يصح وصف الله تعالى به مع قرينة ترفع الابهام كما في سائر الالفاظ المشتركة
مسئلة اتفق الشيخان وغيرهما من المعتزلة على ان علم الله تعالى بالشيء سيوجد
هو علم بوجوده اذا وجد وان علمه قبل وجود الشيء بانها ستوجد هو نفس علمه بعد
وجودها بانها قد وجدت وانما اختلفت العبارة فقط كما انها قد تختلف العبارة عن
الوقت الواحد نحو غدا اذا كان بعد يومك واليوم اذا صار يومك وامس
اذا صار قبل يومك وكما يقال للسطح فوق اذا كنت تحته وتحت اذا كنت فوقه
وكذلك يمين وشمال وخلف وامام ونحو ذلك واتفق الشيخان ايضا على ان علم الله تعالى
قبل وجود الشيء بانها ستوجد لا يتعلل الا بكونه عالما لذاته فقط ثم اختلفا في علمه
بها بعد وجودها هل يقتصر في تعليله على ما كان معللا به قبل وجودها وهو كونه
عالما لذاته او ينضاف الى هذه العلة علة اخرى وهو وجودها فيتعلل بهما كليهما فقال
ع و يوصف الله تعالى بانه عالم بوجود الشيء عند وجودها للامرين كليهما لكونه عالما
لذاته ولوجودها لان قولنا انه عالم بوجودها عند وجودها يحتوي على امرين علمه
بها وانه عند وجودها فيتعلل حينئذ بعلتين وصار ذلك كخبر يتضمن امرين مثل
قولنا لا اله الا الله فانه يتضمن اثبات الصانع ونفي الثاني ومعلوم ان كل واحد
منهما معلل بعلة مستقلة فكذلك الكلام فيما نحن فيه وقال م اذا كان علمه بها بعد
وجودها هو نفس علمه بها قبل وجودها ولم يكن معللا قبل وجودها الا بعلة واحدة
لزم ان يكون كذلك بعد وجودها ايضا فلا يتعلل بعلتين بل بعلة واحدة وهي كونه
عالما لذاته دون العلة الاخرى وهي وجودها فلا يتعلل به اصلا اذ لا تأثير لوجودها
في علم الله تعالى بوجه من الوجوه فلا يصح ان ينضم الى العلة ما ليس بعلة
مسئلة قال ع و يجوز ان يوصف الله تعالى بانه خير والخير هو من اكثر فعل الخير كما ان
الشرير هو من اكثر من فعل الشر فاطلاق خير عليه تعالى جائز على الحقيقة
من دون ابهام خطأ وقال م لا يجوز ان يوصف بانه خير كما لا يوصف بانه فاضل للاتفاق
لان خيرا كفاضل في المعنى بدليل انهم يؤكدون احدهما بالاخر فيقولون خير فاضل

بدليل انه لو قيل فلان خير وليس بفاضل او العكس لعد مناقضة فاذا كان معناهما
واحدا وقد امتنع اطلاق فاضل وجب ان يمتنع اطلاق خير ايضا لاتحاد المعنى واجاب
الشيخ ع عن ذلك بان الشرع هو الذي منع وصفه بفاضل وهو الاجماع ولو خلينا وقاعدة
اللغة لوصفناه به لحصول معناه في حقه فانه في اللغة يفيد المدح والتعظيم والقديم
تعالى اهل لذلك وحاصله ان خيرا وفاضلا مستويان في جواز وصفه تعالى بهما على
قاعدة اللغة لكن منع من الوصف بفاضل مانع شرعي وهو الاجماع وبقي خير على الجواز
الاصلي لم يمنع منه مانع ورد م ذلك بانه انما يتم ما ذكره لو كان المانع من الوصف
بفاضل هو الشرع فقط لكنه ليس كذلك بل المانع منه الشرع واللغة ايضا اذ وصف
الغير بانه فاضل على قاعدة اللغة يفيد تقدم ذم لذلك الموصوف يستحق بسببه
المدح والتعظيم واذا كانت اللغة تمنع من الوصف بفاضل وجب ايضا ان تمنع
من الوصف بخير لما تقدم من اتحاد معناهما **قلنا** رد على م لا نسلم ان اللغة
تمنع من الوصف بفاضل ولا انه يفيد تقدم ذم بل انما يفيد المدح والتعظيم واما ان
سبب ذلك المدح والتعظيم هو تقدم ذم او غير ذلك فخارج عن مفهوم اللفظ
ولا دلالة له عليه اصلا وهذا هو الذي رد به القاضي على ابي هاشم مصرحا بالدليل
مسئلة قال الشيخ ع و يجوز ان يوصف القديم رحمهما الله
تعالى **بانه معلم** بالتشديد اذ فعل العلم في غيره كما انه سميع كما سمعنا
او فعل الادلة او التمكين في غيره وقد نطق القرآن بوصفه بالتعليم قال تعالى
ويعلمكم الله وقال علم الانسان ما لم يعلم وقال علم القرآن خلق الانسان علمه البيان
ونحو ذلك فيجب صحة وصفه بانه معلم بالتشديد كما صح وصفه بانه معلم بالتخفيف
اتفاقا وقال م لا يجوز وصفه بانه معلم بالتشديد وان جاز التخفيف وذلك لان
لفظ معلم وان كان اطلاقه عليه تعالى صحيحا من جهة قاعدة اللغة لكن قد صار
السابق منه الى الفهم في العرف معنى اخر يستحيل على الله تعالى اذ هو عند اهل العرف
لحرفة مخصوصة فان المعلم هو الذي يلقن المتعلمين ويحفظهم حتى صار ذلك حرفة له
كمعلم الصبيان ونحوه فقد صار التعليم عند اهل العرف كالخياطة والنجارة في ان كلا
منهما موضوع على حرفة مخصوصة فلم يجز وصف الله تعالى بانه معلم لذلك وهذا الذي
ذهب اليه م هو الذي اختاره القاضي وقواه **تنبيه** لا يوصف الله تعالى بانه
علامة وان كان العلامة هو من بلغ في العلم مبلغا عظيما لان الله تعالى لا يطلق عليه

صفة مؤثر البتة اذ لا يقال رجل علامة الا على انا بل رجل موث كنفس ونحوها والله تعالى
يستحيل عليه ان يوصف بموث وكذا لا يوصف بانه تفهم كذا او تفقهه او تحققه وان كانت
هذه كلها بمعنى العلم لانها انما تستعمل بعد الجهل وذلك مستحيل على الله تعالى

مسئلة قال الاكثر والله تعالى هو من يحق له العبادة اي هو اهل لان يعبد
لاختصاصه بصفات الكمال فهو اسم موضوع لذات صفة ذات وتلك الصفة هي صفات
الكمال التي لاجلها يحق له العبادة ومعنى انه موضوع بازائها انه اذا اطلق يفهم منه تلك
الصفات وبهذا يبطل قول من قال انه علم على القديم تعالى لان الاعلام لا تفيد معنى
سوى تمييز مسماها وهو فعال بمعنى مفعول كامام بمعنى ماموم مشتق من الالاه وهو
الفزع لكنه قد صار اسم جنس لمن يحق له ذلك وقال قوم هو مشتق من وله العباد اي
فزعهم عند الشدائد اليه تعالى قلنا يرد عليه لو كان مشتقا من الوله اذن
لقيل الولاه ولم يقل الاله بالهمزة فان قال اصله الولاه الا انهم ابدلوا الواو همزة كما ابدلوا
ذلك في وشاح واشاح قلنا فكان ينبغي ان يجوز ان يقال في الاله الولاه كما جاز ذلك في
وشاح ونظائره لان ابدال الواو المكسورة همزة لم يطرد بل لزم في موضع من المواضع على
ما نقله اهل التصريف بل قيل انه ضعيف جدا ومعلوم انه لم ينقل الولاه اصلا
وايضا يلزم ان لا يسمى الها فيما لم يزل وانما سمي كذلك بعد وله العباد اليه فقط
وهو ظاهر البطلان واعلم انه قد اشتمل القول الاول الذي هو المختار على ثلثة
اطراف الاول ان الله اصله الاله فحذفت الهمزة وعوض عنها الالف واللام او نقلت
حركة الهمزة الى اللام وحذفت وادغمت احدى اللامين في الاخرى ثم فخم اذا كان قبله ضم
او فتح ورقق اذا كان قبله كسرة وهذا قول كثير من اهل العربية لكن ذهب جماعة
من محققيهم الى خلافه وان الله ليس اصله الاله
والتفخيم باق على معناه فلذلك فمعنى الله والاله واحد وهو من يحق له العبادة

الطرف الثاني انه بعد الادغام

وهذا وان قاله بعضهم لكنه مخالف للمشهور عند اهل العربية فان المنصوص عليه
فيما بينهم ان الله والاله مختلفان في المعنى فالاله من يحق له العبادة ومن ثم سمت العرب
الاصنام الهة لاعتقادهم انها تحق لها العبادة واما الله فانه لم يطلق في جاهلية ولا
اسلام الا على ربنا جل وعلا الطرف الثالث انه غير علم لان الاعلام القاب وهي
لا تجوز على الله تعالى لانها للغائب كالاشارة الى الحاضر على ما تقدم وايضا فانه يفيد معنى
والاعلام لا تفيد الا التمييز فقط لكن قد اطبق اهل العربية على انه علم للقديم تعالى

واستدلوا ايضا لانه لا يمتنع له من ذلك قولهم لو لم يكن علما لما صح الاستثناء في لا اله
الا الله اذ لا يستثنى الشيء من نفسه وغير ذلك مما لا يليق ايراده في هذا المقام وحاصله
ان كلامهم في علميته وكلام اصحابنا بعدمها متعارضان ويمكن الجواب بان اصحابنا
انما يمنعون ان يكون الله موضوعا على العلمية من اصل وضعه كزيد وعمرو ونحوهما من
هي الالقاب التي لا تجوز عليه تعالى واما كونه صار علما بالغلبة بعد ان كان في الاصل
غير علم بل موضوعا بازاء صفة ذات كما تقدم فهذا مما لا سبيل لاحد الى منعه فعلى
هذا فيكون قولهم الله هو من يحق له العبادة اي في الاصل قبل الادغام والتفخيم
ثم انه نقل الى ذلك المعنى ملحوظا فيه ايضا بعد العلمية كما هو حكم الاعلام الغالبة وبهذا
صرح كثير من اهل العربية فيعود الخلاف الى وفاق

مسئلة ويوصف الله تعالى بانه مالك وذلك مما وقع الاتفاق عليه وقد نطق به القران الكريم وانما وقع الخلاف
فيه هل هو صفة ذات فيستحقه تعالى في الازل ام صفة فعل فلا يستحقه الا بعد خلق
العالم فذهب الجمهور الى انه صفة ذات فيوصف الله تعالى بانه مالك فيما لم يزل اي
قادر على ما يشاء من اجناس المقدورات وانواعها غير عاجز عنها ولا ممنوع عن
شيء منها وانما رجعنا بمعنى مالك الى معنى قادر لان المالك في اللغة هو من يملك
التصرف التام من غير عجز ولا منع ولا شبهة ان هذا هو معنى القادر فان قيل ليس الله تعالى
مالكا لجميع الموجودات وليس بقادر على ايجادها لان ايجاد الموجود محال فكيف يقال
ان مالكا بمعنى قادر قلنا معنى كونه مالكا للموجودات انه قادر على افنائها
واعادتها وعلى التصرف فيها بجميع انواع التصرفات فلم يعد كونه مالكا عن كونه
قادرا فصح ان يكونا صفة واحدة وقال ق ان مالكا ليس بمعنى قادر فليس بصفة ذات
كما تقوله الجمهور بل هو عنده صفة فعل وذلك ان الملك لا يكون الا في الاشياء الموجودة
فلا يوصف الله بانه مالك فيما لم يزل اذ لا موجود معه في الازل يكون مملوكا ولنا على
ان مالكا بمعنى قادر وانه لا يستلزم وجود المملوك قوله تعالى مالك يوم الدين فقد جعل يوم
الدين مملوكا له وهو معدوم وليس ذلك الا بمعنى قدرته عليه فيجب ان يكون مالكا
بمعنى قادر فيكون صفة ذات كما تقدم فان قال ق مالك في الاية بمعنى سيملك ونزل
ما سيقع منزلة ما قد وقع ونظائره في القران كثيرة نحو ونفخ في الصور وسيق الذين كفروا
ونادى اصحاب النار قلنا بل هذا حمل على المجاز وهو خلاف الاصل فوجب الحمل على
الحقيقة لعدم الموجب للعدول عنها

مسئلة قال الجمهور والرب

صفة ذات لله تعالى فهو رب فيما لم يزل اي مالك وقد بينا انه مالك بمعنى قادر فيكون الرب
كذلك ويكون الربوبية ثابتة له في الازل اذ المرجع بها الى القادرية وليست بصفة
فعل وقال ق بل الرب صفة فعل فلا يكون الله ربا الا بعد وجود العالم لانه يستلزم وجود
المربوب فلا يكون الربوبية ثابتة له في الازل واحتج على ذلك بان الرب صفة مشتقة من التربية
يقال ربيت الصبي اذا قمت بمنافعه وتحملت مؤونته ومنه قول صفوان يوم هوازن لان يربني
رجل من قريش احب الي من ان يربني رجل من هوازن **قلنا** يدل على فساد الدليل على
انه ليس مشتقا من التربية امران لفظي ومعنوي اما اللفظي فلانه كان يجب ان يقال
مربي لا رب واما المعنوي فلانه قد بينا ان الرب لا يوصف به على الاطلاق اي غير
الاطلاق من غير تقييد بالاضافة الا الله تعالى واما غيره فانما يقال فيه ذلك مع التقييد
بالاضافة ونحوها نحو رب الدار ورب المال ولا يقال فيه الرب او رب فلو كان مشتقا
من التربية لجاز اطلاقه على غير الله تعالى كما يطلق عليه وذلك لان التربية تعم كل من ربى
غيره ولا يختص بالقديم تعالى فيلزم صحة اطلاق الرب على كل من ربى غيره من غير
تقييد وصحة ان يقال لمن ربى انسانا انه ربه وقد علم بطلانه واما قول صفوان
لان يربني فمعناه لان يكون لي مالكا وسيدا كما يقال رب العبد اي مالكه وكذا رجال
ونحو ذلك فيبطل ان يكون الرب مشتقا من التربية كما قاله ق وصح انه بمعنى مالك كما
ذهب اليه الجمهور فان قيل لابي القسم ان يبطل كون الرب بمعنى مالك بما ابطلتم به
كونه من التربية فيقول لو كان بمعنى مالك لصح اطلاقه على غير الله كما يصح ذلك في
مالك لان الملك يعم قلنا قد ذكر بعض اصحابنا انه انما ليس بمعنى مالك على الاطلاق
بل الربوبية ملك تام لا يشبهه ملك في الشاهد اصلا ولذلك لم يستعمل في غيره تعالى

مسألة قال الحاكم ولا يسمى الله تعالى صبورا عندنا

وجوزه بعضهم وزعم انه يصح وصف الله بانه صبور لنا على ان الله لا يجوز تسميته
صبورا ان الصبر في اللغة هو احتمال المكاره وهو حبس النفس على المشاق والثبات
على ما تكرهه وتنفر عنه وهذا مما لا يجوز على الله تعالى فوجب ان لا يسمى صبورا كما
انه لما استحال عليه معنى الحشمة والتحير لم يجز ان يسمى حشما ولا متحيرا فان قال
المخالف تسمية الله تعالى بها صبورا وان امتنع على طريق الحقيقة فهو جائز على طريق
التجوز والتوسع وذلك ان الله لحلمه على العصاة وعدم مبادرته بعقابهم مع ارتكابهم
لما يكرهه ولما فيه نهي عنه اشبه الذي وصار كانه صبور فتسمى بذلك على طريق المجاز

قلنا قد بينا ان معناه الحقيقي وهو حبس النفس على المشاق مستحيل على الله تعالى فوجب
ان لا يطلق عليه لفظه اصلا واما استعماله بمعنى حليم كما قاله المخالف فهو مجاز واطلاق
المجاز على الله تعالى يفتقر الى اذن سمعي على ما تقدم ولم يرد في السمع اذن بذلك فبقي على عدم
الجواز

مسألة وصادق صفة فعل عندنا فلا يجوز
ان يقال الله تعالى صادق فيما لم يزل لاستلزامه ان يكون متكلما في الازل وهو محال
بل انما يسمى صادقا بعد خلق الكلام بعد صدور الاخبار منه عنه فقط وقال الشيخ
ابو زيد محمد بن علي المكي بل يجوز وصفه تعالى بانه صادق فيما لم يزل لان صادقا ليس
بصفة فعل بل صفة نفسه ترجع الى نفي الكذب فالله صادق فيما لم يزل اي لم يكذب
اصلا اذ لو قلنا ان الله ليس بصادق في الازل لفهم منه انه كاذب وهو محال
فوجب وصفه بانه صادق في الازل **قلنا** الدليل على ان الصادق صفة فعل
مستحيل على الله في الازل لان الصادق هو فاعل الصدق فهو من الاوصاف المشتقة
من الافعال كالخالق والرازق والمنعم ونحوها فكما ان الله لا يوصف بكونه خالقا
ولا رازقا الا بعد فعله للخلق والرزق ولا يوصف بهما في الازل كذلك لا يوصف بكونه
صادقا الا بعد فعله الصدق ولا يوصف به في الازل من غير فرق ولو كان الصدق هو نفي
الكذب كما زعم لسميت الجمادات والبهائم ونحوها صادقة لعدم الكذب من
جهتها وقد علم استحالة ذلك ثم اعلم ان من جعل كلام الله تعالى قديما كالاشعرية
فقولهم بانه تعالى صادق فيما لم يزل جار على قياس مذهبهم

مسألة قال اصحابنا وكونه جوادا صفة فعل فلا يقال ان الله جواد فيما لم يزل بل انما يثبت له هذا
الوصف بعد فعله الجود وهو الاكثار من الاحسان والتفضل وقالت البصرية بل
الله تعالى جواد فيما لم يزل ومعنى ذلك نفي البخل عنه اذ لو لم يكن جوادا فيما لم يزل لكان
بخيلا وهو محال وهذه المقالة احدها حكي عن قول برقلس الفيلسوف
جوادا فيما لم يزل ووجود فعله لوجود العالم **قلنا** الدليل على انها صفة فعل
انها مشتقة من الفعل فان الجواد هو فاعل الجود كالخالق والرازق على ما تقدم ولو
كان نفي البخل هو معنى الجود لكان يصح وصف الجمادات وكثير من الحيوانات التي لا
يتصور منها البخل بالجود وهو معلوم الاستحالة واعلم ان الكرامية ذهبت الى
ان صفات الله تعالى كلها ازلية سواء تعلقت بالفعل كخالق ورازق ومنعم ونحوها او لم
تتعلق به وهذا مذهب كثير من فرق المجبرة **مسألة** قد تقدم ان الله

ليس بجسم وانه لا يجوز عليه الاعضا ولا الجوارح وذلك مما اتفق عليه العدلية والمجبرة
ثم لما ورد في كتاب الله تعالى ايات فيها ذكر اليد والوجه والعين ونحو ذلك
اختلف الناس فيها فذهبت المجسمة الى حملها على حقيقتها وذهب اهل العدل الى
تاويلها بما يوافق الادلة العقلية مع موافقة الاستعمال اهل اللغة العربية فقالوا
المراد باليد القدرة او النعمة والمراد بالوجه الذات وبالعين العلم ونحو ذلك وذهب
طائفة من المجبرة الى ان معاني تلك الالفاظ مما استاثر الله تعالى بعلمه ولا سبيل للخلق
الى معرفته ويرون ان الوقف لازم على الجلالة من قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
وذهبت طائفة الى التوقف في معاني تلك الالفاظ فقالوا لا ندري ما اراد الله بها
وان امكن بعض الخلق ان يعرف ذلك وذهبت الكلابية الى قبول تلك الالفاظ
وجعلها صفات لله تعالى وحينئذ يوصف بان له يدين ووجها وجنبا وعينا
لكن لا بمعنى الجارحة لانهم يقولون بالتجسيم بل يجعلون تلك الامور صفات له تعالى
قلنا في الرد عليهم اليد والوجه والجنب والعين اما ان يحمل على التاويل الذي حملها
عليه العدلية فهي لا تعقل الا بمعنى الجارحة واثباتكم اياها لله تعالى من غير تاويل
ومن غير ان يراد بها الجارحة اثبات لما لا يعقل وصار قولكم ان لله يدا ووجها
ونحوها لا على الوجه الذي يعقل كقول من قال ان الله متحرك لكن لا على وجه يعقل وكما
ان اثبات حركة لله تعالى غير معقولة محال فكذا اثبات اليد ونحوها له تعالى على
وجه لا يعقل ويلزمهم صحة ان يكون الله تعالى طويلا او قصيرا او ابيض او اسود او
الا وشابا ونحو ذلك من المحالات ويكون هذه الامور كلها ثابتة له على غير المعقول
بل صفات كما قالوه في اليد والوجه ونحوها وقد علم بطلان ذلك

مسألة قالت العدلية جميعا ويستحيل على الله تعالى كونه محلا للعرض ومن
ثم حكمنا بان ارادته وكراهته موجودتان لا في محل وقالت الكرامية من فرق المجبرة
انه يصح كونه محلا للاعراض ومن ثم قالوا بانه تعالى يستحق صفاته لمعان قديمة
فاما بعد انه اي حالة فيها وقد تقدم حكاية ذلك عنهم في الصفات بل قالوا
ان جميع ما يحدث في العالم من حركة وسكون والموصوت وسائر المحدثات وانها
تحدث اسبابها اولا في ذات القديم تعالى وتسمى حينئذ حوادث ثم تحدث منها
هذه الاشيا في العالم وتسمى محدثات فقد جعلوا القديم محلا لكل حادث قلنا
الدليل على استحالة حلول الاعراض فيه تعالى ان المصحح لحلول العرض انما هو التحيز
بدليل ان الجسم والعرض يحصلان في حيثية واحدة ثم كان الجسم محلا دون ان يكون
حالا وما ذاك الا لاجل التحيز فثبت ان كون الشي محلا يتبع كونه متحيزا وقد ثبت ان الله تعالى
ليس بمتحيز في مسائل نفي التجسيم فاستحال كونه محلا للاعراض اصلا وهو المطلوب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب العدل

العدل في اصل اللغة مصدر عدل يعدل ثم انه
قد يوصف به الفعل وسياتي تعريفه وقد يوصف به الفاعل وحده وهو الذي لا
يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وافعاله كلها حسنة ولما كانت مسألة التحسين
والتقبيح العقليين اصل مسائل هذا الباب واصل الخلاف بيننا وبين مخالفينا من فرق
المجبرة نبه عليها الامام عليه السلام فقال مسألة قال اكثر البصرية والبغدادية وانما يقبح الشي
عقليا كان او شرعيا لوقوعه على وجه من الوجوه المقتضية لقبحه دايما ككونه ظلما كما نقول في
الظلم ان وجه قبحه كونه ظلما واشترط الشيخان ع وم في قبح الظلم ايضا ان يعلم
من العالم به القاصد له فلا يكون قبيحا اذا صدر من المجانين والبهايم وقال غيرهما
بل هو قبيح مطلقا وانما العلم شرط في استحقاق الذم والعقاب فقط لا في القبح
او كونه كذبا كما نقول في الكذب قبح لكونه كذبا او غير ذلك كاعتقاد الجهل قبح
لكونه جهلا والعبث لكونه عاريا عن غرض مثله وهذه القبائح الاربع هي القبايح
العقلية ولا حاصر لها الا ما كان راجعا اليها وضابطها ان نقول الوجه الذي
اذا وقع عليه الفعل كان قبيحا اما ان يكون من حيث يتعلق بغيره او من حيث الفعل
نفسه فالاول الكذب والجهل اذ وجه قبحهما كون متعلقهما لا على ما هو به والثاني
لا يخلو اما ان يكون عدم الغرض في الفعل وهو العبث او كونه ضررا خالصا وهو الظلم
فان قيل فيلزم ان يقبح الظن الذي متعلقه لا على ما هو به لحصول علة القبح قلنا له مقتضي وهي
الامارة بخلاف الكذب والجهل فلا مقتضي لهما فلو قدرنا ان احدنا فعل الظن من غير
امارة لكان قبيحا لكن لا يصدر منا الا عنها اذ لا داعي اليه فيكون قبيحا واما
القبايح الشرعية فقد اشار اليها بقوله او مفسدة والمفسدة ما يكون المكلف معه
اقرب الى فعل القبيح وترك الواجب فوجه قبح القبايح الشرعية كونها مفسدة وعدمها
على ما سياتي ثم احد يستدل على ان وجه قبح القبيح لوقوعه على الوجوه المذكورة فقال
ادمى علماءه كذلك اي واقفا على اخذ هذه الوجوه من كونه ظلما الى اخرها

علمنا قبحه وان جهلنا ما جهلنا من النهي والعادة ودار الملك والربوبية والارادة وغيرها
مما يمكن ان يدعى علة في القبح ومتى لا نعلمه واقعا لشي من تلك الوجوه فلا نعلم قبحه وان علمنا
ما علمنا من تلك الامور التي يدعى انها علة في الحكم فلما دار الحكم وهو القبح على هذه الوجوه
نفيا واثباتا علمنا انها هي العلل الموجبة للقبح لا ان منها ما هو ضروري كالظلم والكذب
فيكون قبحه ضروريا ومنها ما هو نظري اما من دليل عقلي فيكون قبحه معلوما
بدلالة العقل كالكذب الذي فيه منفعة فانه نعلم قبحه بالرد الى ما لا منفعة فيه
وقد قيل ان قبح الكذب الذي فيه منفعة انما هو بدليل الشرع وان من الكذب
ما يحسن كما سياتي ولانه يلزم ان يكون قبحه معلوما بالضرورة مطلقا لان العلم
بوجه القبح وهو كونه كذبا ضروري وهو باطل وحينئذ فيكون قبح الكذب
الذي فيه منفعة شرعي وسيجي ما فيه من الكلام في اخر الكتاب ان شاء الله تعالى
وما وقع في كلام بعض اصحابنا من ان الجهل بالله قبيح لكونه مفسدة فهو قبيح استدلالي
لان كونه مفسدة انما علم بالنظر والاستدلال ففيه نظر لانه اذا اريد بالجهل عدم
العلم فهو نفي واتصافه بالقبح محال وان اريد الاعتقاد الغير المطابق فانما قبح هو كل
اعتقاد جهل لكونه متعلقا لا على ما هو به كما تقدم وقبحه ضروري الا ان يقال يعلل
بالامرين معا فيصح ذلك وقالت الاشعرية بل انما قبح كل قبيح للنهي عنه فالقبائح
كلها شرعية ولا حكم للعقل في قبح شي البتة قلنا في الرد عليهم
ان القبيح العقلي كالظلم مثلا قد يستقبحه من لا يعلم النهي كالملاحدة
فانهم لا يعلمون الناهي فضلا عن النهي فلو كان علة قبحه هي النهي عنه لم يعلموا
قبحه اذ لا يعلمون النهي فان قيل ان الذي جعلوه علة في القبح هو نفس النهي لا العلم
والنهي حاصل في نفس الامر فيحصل القبح الذي هو المعلول فالجواب ان هذا الحكم
مخصوص من بين الاحكام بانه لا يعلم الا من علته فيلزم من جهل علته ان يجهله
فان قيل ان من هذه القبائح ما قبحه ضروري كالظلم وانما يعلم ان علته كونه
ظلما بالاستدلال المتقدم فلو لم يعلم هذا الحكم الا من علته لكان العلم به
متوقفا على النظري وهو محال فالجواب ان العلة في قبحه التي توقف عليها العلم
بالقبح هو كونه ظلما من غير نظر الى انه علة او غير علة ولا شك ان كونه ظلما ضروري
وانما النظري كونه علة وهو وصف من اوصافه لا يتوقف عليه الا ثبوت الحكم لا
العلم به ثم ولئن سلمنا للاشعرية انه انما قبح القبيح للنهي لزمهم من ذلك ان يحسن

الحسن للامر لان القبيح يقابله الحسن والنهي يقابله الامر فلا يحسن من الله تع
حسن لانه غير مامور جل وعلا وقد يقال المقابل للنهي انما هو عدم النهي لا الامر
فيلزمهم ان يحسن الحسن لعدم النهي وهم كذلك يقولون كما سياتي وقالت
بعض المجبرة بل انما قبح كل قبيح لكون فاعله مملوكا مربوبا فالقبائح كلها شرعية
ايضا قلنا في الرد عليهم قبح القبيح العقلي يعلمه من لا يعلم ذلك الذي جعلتموه
علة للقبح وهو الملك والربوبية كالملحدة النافين للصانع فلو كان ذلك علة للقبح لما علم
القبح الا من علمه لما تقدم ان هذا الحكم لا يعلم الا من علته ويلزمهم ايضا ان تكون الافعال كلها
قبيحة لان نسبة الملك والربوبية اليها نسبة واحدة فقبح بعضها من دون بعض تخصيص
من غير مخصص وهو محال وقالت البغدادية من المعتزلة والنجارية من المجبرة بل انما قبح
القبيح لعينه اي لذاته قلنا الفعل الواحد يقبح باعتبار وقوعه على حالة
ويحسن باعتبار وقوعه على حال اخرى والعين واحدة في الحالين وانما تقدر لها تقديرين
كالسجود فانه يقبح ان قدر وقوعه للصنم ويحسن ان قدر وقوعه لله تعالى فلو كان
قبيحا لذاته لكان قبيحا دايما لان الذات واحدة في الحالين معا وقد تاول كلام البغدادية
بان مرادهم كون القبح مثلا ذاتيا للظلم انه لا يقع ظلما الا وهو قبيح وكذا الكذب
وسايرها فهو ذاتي لما قد حصل فيه وجه القبح المجرد ذات الفعل ويكون تسميته ذاتيا
حينئذ مجازا فقط فيكون كلامهم ككلام البصرية والله اعلم وقالت الاخشيدية من
المعتزلة بل انما قبح القبيح للارادة المتعلقة به من جهة فاعله قلنا نحن نعلم
بالضرورة انه يقبح الظلم وان لم يرد كما لو سلبت الله فاعله الارادة او كان فاعله
ساهيا او نايما فانه قبيح في الاول اتفاقا وفي الاخرين على الاصح كما تقدم فلو كان القبح معلولا
للارادة لما حصل من دونها ولان الارادة قبيحة فيلزم ان تفتقر في قبحها الى ارادة
فيلزم التسلسل وانه محال واما ما قيل انه يلزمهم الدور لانه انما قبحت الارادة لقبح
المراد فانما يلزمهم لو قالوا قبح المراد لقبح الارادة واما حيث قالوا للارادة نفسها فلا
دور ثم افرد الامام القبح الشرعي بالذكر للخلاف فيه بين الشيخين فقال

مسألة قال الشيخ ومن وجه قبح القبيح

الشرعي كالزنا وترك الصلوة كونه مفسدة في التكاليف العقلية وقد
تقدم حد المفسدة والمراد بترك الصلوة هو الترك الاصطلاحي وهو الفعل المانع من
وجودها عند تضيقها لان كل فعل منع الواجب من وجوده فهو قبيح وقال الشيخ

ع بل وجه قبحه كونه ترك مصلحة وهذا انما هو على مذهبهم ان التروك افعال وان العبد
لا يخلوا من فعل اما الشي او ضده وهو تركه وسياق الكلام على هذه المسئلة ان شا الله
تعالى ٥ **قلنا** فعلم ان الشارع حين تلك المصلحة التي هذا القبيح منع من تعلقها
اذ هي المقصودة حينئذ وهذا القبيح انما صح قبحه لكونه مانعا منها و المعلوم انها لمن
تعين تلك المصلحة بل انما عين هذا المحرم الذي هو القبيح الشرعي فعلمنا انه مقصوده
بالتحريم في نفسه فاقتضى ذلك ان وجه قبحه كونه مفسدة كما نقوله م بنفسه
التكاليف عقلية وشرعية فالعقلية قبيحه وقد تقدمت وواجبه كقضاء الدين ورد
الوديعة وشكر المنعم ومعرفة الله تعالى ومندوبه كحسن الخلق ونفع المحتاج ومكروهه
كسو الخلق وشدة البخل وانما وجبت وندبت وكرهت لوقوعها على هذه الوجوه كما تقدم
في القبائح والواجبات العقلية كلها ضرورية الا معرفة الله وطريقها النظر لان وجه
وجوبها كونه لطفا وكونه موصلا اليها وانما علم ذلك بالنظر والاستدلال والشرعية
قبائح وواجبات ومندوبات ومكروهات اما القبائح فقد تقدم الكلام فيها
واما الواجبات فانما وجبت لكونها الطافا في التكاليف العقلية عندهم وقال ابو
على بل لكونها تروكا للمفاسد كما قاله في القبائح واما المندوبات فانما ندبت لكونها تسهيله
للواجبات وليست لطفا فيها والا لوجبت واما المكروهات فانما كرهت لكون تركها
مسهلا لترك القبائح وليس فعلها مفسدة فيها والا لقبحت ولنمثل لهذه الاحكام الشرعية
بمثال واحد على جهة التقريب فنقول لو ان رجلا ارسلت اليه طعاما وكان لك غرض
في انه ياكل منه وعلمت انه لا ياكل الا باحضار ملعقة ورفع الطعام برفعه يمكن
ذلك فانك ان لم تفعل هذه الامور كنت ناقضا لغرضك غير مريح لعلته فهذا مثال
الواجبات التي هي الطاف ولو علمت انه ياكل قطعا ولكنه يكون الاكل مع هذه الاشيا
اسهل ويكون النفس اليها انشط فانه ينبغي منك احضارها ولا يجب وهذا مثال المندوبات
ولو علمت من حاله انك ان احضرت هذه الاشيا كان ذلك سببا لعدم اكله ونفوره
عن الطعام واسا كنت باحضارها ناقضا لغرضك غير محمود في فعلك وهذا مثال
القبائح التي هي مفاسد ولو علمت انه ياكل قطعا لكن اكله مع عدم هذه الاشيا يكون اسهل
بحيث انه يقع في احضارها بعض نفرة لكنه لا يمنعه عن الاكل الذي ياكل مع عدمها فانه
لا ينبغي منك احضارها لكنه لا يقبح وهذا مثال المكروهات فلو علمت ان حاله
في السهولة والنشاط مع هذه الاشيا ومع عدمها بالسوية كان حكم احضارها وعدمه

على السوا

على السوا وهذا مثال المباحات ومن اصحابنا من يعلل ندب المندوبات الشرعية بكونها
الطافا في فعل المندوبات العقلية وترك المكروهات العقلية ويعلل كراهة المكروهات
الشرعية بكونها مفاسد في فعل المندوبات وترك المكروهات العقلية وكلا
الوجهين حسن فان قيل اذا كان وجه وجوب الواجب الشرعي كونه لطفا فما تقولون في
فرض الكفاية هو لطف لفاعله فقط او له ولغيره فيلزم ان يتعين عليه او لغيره فقط
فلا يجب عليه اذ لا يجب نفع الغير فالجواب انه لطف له ولهم ولا يتعين عليه لان معنى
ذلك انه لطف لجميعهم من اي فاعل فعله منهم وليس يقع لفاعل من الالطاف به الا
مثل ما يقع لغيره وانما يختص فاعله بالثواب فقط ومن ثم قال بعضهم ان ثوابه اكثر
من ثواب فرض العين لاسقاطه الوجوب عن الجميع **تفريع** وهذا يعلم ان الله تعالى
لم يكلف من امة كل نبي الا من علم من حالهم انهم ممن يكون في ان شريعة ذلك
النبي لطف لهم في تكاليفهم العقلية فلو علمنا احدهم قد تعين لطفه لطفه في شي من
تلك الشريعة او خرج واحد من واجباتها عن كونه لطفا له لوجب على الباري حينئذ
ان يخرجه عن التكليف اما عن ذلك اللطف الشرعي الذي خرج عن كونه لطفا او
لطفا التكليف في غيره كما في المريض والمسافر ونحوهما او عنه وعن غيره اصلا كما في المجنون
والميت ونحوهما **فايدة** المكروه كراهة تنزيه انما يسمى مكروها تجوزا لان النهي
عنه ليس حقيقيا اي ليس نهيا تقترن به الوعيد والكراهة لانه حسن يكره الحسن
قبح لكنه لما اشبه القبيح في انه يستحق بتركه الثواب يسمى مكروها **ف ع** ٥ وقالت
قالت البصرية وقبح الزنا سمعي لا يعلم الا من طريق الشرع وقال الكعبي
بل قبحه عقلي يعلم بالعقل لانه يؤدي الى اختلاط الانساب وعدم التمييز بين القريب
والوضيع والرفيع وفي ذلك مفاسد ومضار لا تخفى ولهذا تراه محرما في شريعة كل نبي
مع اختلاف الاديان والشرايع وكثرة النسخ فيها والتصحيف **قلنا** الزنا من الافعال
التي ليس فيها شبهة متعلقة بالغير كالجهل والكذب وفيه غرض صحيح فليس
بعبث فلو قبح لما قبح الا لكون فيه ضرر لما تقدم في حصر القبائح العقلية ومعلوم انه
لا ضرر فيه فقد حصل فيه غرض وعري عن شايب وجوه القبح وهذا هو حد الحسن
فاقتضى العقل حسنه فثبت ان قبحه انما هو بالسمع **مسئلة** في الحسن وله ٥
معنيان خاص وهو ما لفاعله او لمن تركه فيشمل الواجب والمندوب فقط وعام
وهو ما ليس بقبيح فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه وهذا المعنى الاخير

هو لما وجب اطلق في هذا الفن قالت المعتزلة ويحسن الفعل عقلا كان او شرعا
لوقوعه على وجه واختلف في ذلك الوجه فقال الشحام هو كون فيه نفع او دفع ضرر
وقال ابو عبد الله بالحصول غرض فيه وتعريه عن سائر وجوه القبح واختاره اكثر
المتاخرين وقيل الخلاف يرجع الى اللفظ فان قيل ذبح البهائم قبيح عقلا لانه اضرار
بها خالص وقد صارت حسنا شرعا ولم يتغير عن وجه قبحه الاول فالجواب
انه لما اذن الشارع بذبحها علمنا ان الله قد تكفل لها بعوض في مقابلة هذا الضرر
فلم يكن خالصا عن جلب نفع لها فزال وجه القبح العقلي وقالت الاشعرية بل يحسن
منه تعالى الحسن لانتفاء الموجب للقبح وهو النهي عملا بالمقابلة بينهما كما تقدم
قلنا فيحسن منه الكذب ويحسن الكذب لحصول موجب الحسن فيهما وهو
انتفاء النهي واعلم انهم يلتزمون حسنهما ويقولون انما يمنع من فعلهما الحكمة فقط
ونحن نقول في الحكمة انما يمنع من فعل القبيح فقط وهما حسنان عندكم فيجوز
عليه ان يفعلهما وفيه ابطال الشرائع واسقاط التكاليف وهو محال

مسئلة قال الاكثر من المعتزلة وهو تعالى قادر على فعل القبيح

ولا يوصف بذلك ثم اختلف هؤلاء فالجمهور انه يصح منه وانما منعته الحكمة
وقال ابو الحسين وابن الملاحمي وابو الهذيل بل يستحيل منه لعدم الداعي اذ الداعي
عندهم شرط في الصحة وقال النظام وابو علي الاسواري والجاحظ من المعتزلة
والمجبرة جميعا لا يوصف الله تعالى بذلك الوصف فلا يقال انه قادر على فعل القبيح
لان فعله يستحيل من جهة الله تعالى ولو قدر عليه لصح منه فيكون صحيحا مستحيلا
وانه متناقض محال قلنا انما نعني بانه يستحيل منه القبيح انه يمنع الحكمة وهو
عالم بقبحه وغناه عنه كما سياتي لا للعجز فانه تعالى قادر عليه اذ هو من جنس المقدورات
وقد ثبت انه قادر لذاته فيقدر على جميع اجناس المقدورات لعدم الاختصاص لذاته
بمقدور دون مقدور كما تقدم فيصح منه فعل القبيح من حيث القدرة ويستحيل
منه من حيث الحكمة فلا تناقض حينئذ لاختلاف الجهتين وبمثل هذا يرد على ابي
الهذيل واصحابه في منعهم الصحة والحكم بالاستحالة فقط وقول الامام عليه السلام
اذ هو من جنس المقدورات لم يرد انه جنس برأسه بل انه داخل في كل جنس منها فمنه
كلام ومنه الم ومنه اعتقاد ونحو ذلك وقد الزمهم اصحابنا وجوها من الالزامات
منها ان يقال اليس الله قادرا على ان يقول ليس العالم قديما وهو ثلاثة الفاظ فليقله

على انه يقول العالم قديم باسقاط لفظ منها وهو قبيح اذ هو كذب ومنها ان يقال اليس الله
قادرا على ان يخلق الجماد مع الحيوان فليخلقه على خلقته دونه او من قدر على شيء قدر
على احدهما قطعا وخلقه دونه قبيح واما ما قيل لهم من ان الله قادر على ان
ولا يلزم ان يكون مضطرا الى فعله فلا يستحق عليه مدحا فغير محل النزاع اذ ترك الله تعالى
ليس معلوما بالاجماع فلا تتعلق القدرة به

مسئلة قالت البصرية وهو

قادر على ما علم انه لا يكون مما هو من جنس المقدورات كما انه قادر على ايجاد العالم
قبل الوقت الذي اوجده فيه مع علمه بانه لا يوجده فيه وعورض ذلك وانما قلنا مما هو
من جنس المقدورات ليخرج المحال فانه يعلم انه لا يكون ولا يوصف بالقدرة عليه وقالت
عباد والنظام وابو علي الاسواري وبعض المجبرة لا يوصف الله تعالى بذلك لمثل
ما تقدم لان وجود خلاف المعلوم يكشف عن الجهل وما يكشف عن الجهل مستحيل ولو قدر
عليه لصح منه فيكون مستحيلا صحيحا وهو تناقض

قلنا الدليل على [illegible] قدرته

على ما علم انه لا يكون امران الاول قوله هو من جنس المقدورات اي داخل في اجناس المقدورات
فلو قدرنا قدرته عليه كما تقدم والثاني انه يقول قد ثبتت قدرته على اجناس ذوات اضداد
ومقدوره تعالى يقدر على جنس ضده اذا كان له ضد لان القدرة مع الاجناس والانواع بالحق
كما سياتي وبمثله تعلق القدرة انشاء الله تعالى وانما قال على جنس ضده ولم يقل على
ضده لانه قد يكون ضده مقدورا لقادر اخر فلا يقدر عليه عينه ولا يلزم مقدور مقدورين
قادرين وانما قلنا اذا كان له ضد احترازا مما لا ضد له كالحيوة والقدرة والصوت
ونحوها واذا ثبت ذلك فنقول اذا سكن الله جسما وعلم انه لا يحركه فلا بد ان يكون قادرا
على تحريكه لان الحركة ضد السكون وقد ثبت بما تقدم ان من قدر على الشيء قدر على
جنس ضده فقد قدر حينئذ على ما علم انه لا يكون وهو المطلوب

فرع

يتفرع على المسئلة السابقة وهو القدرة على خلاف المعلوم وهو انه لو قدرنا وجود
ما علم الله انه لا يوجد هل كان ذلك يكشف عن اثبات الجهل لله تعالى قالت
هم يجهل السؤال فلا يجاب بلا ولا بنعم بل يقال هذا السؤال محال اذ بايهما اجيب نقض اصلا تقرر فان
قلنا يكشف نقض ما قد تقرر انه عالم لذاته لا يجوز عليه الجهل وان قلنا لا يكشف نقض
ما قد تقرر من ان خلاف المعلوم يكشف عن الجهل فيقال هذا السؤال وهو وجود ما علم
انه لا يوجد لا يصح لما فيه من نقض الاصول المقررة بالبراهين القطعية وهذا الجواب
هو الذي اجاب به الشيخان قال ابو علي ومثاله ان يقال لو كذب النبي أكان يدل

على انه ليس بقبيح ام لا فكما انا نقول هذا محال كذلك ما نحن فيه ولا يقال ان هذا ليس بجواب
بل جواب كاف لانه غاية ما يمكن ان يقال في جواب مثل هذا السؤال وقالت البغدادية
بل يتبع هذا التقدير وهو وجود ما علم انه لا يوجد تقدير اخر فيقال تقديره حينئذ انه
علم انه يوجد وبهذا اجاب بشر بن المعتمر منهم وقد قيل له هل يقدر الله تعالى على ان
يعذب طفلا قال نعم قيل فلو عذبه قال كان بالغا مستحقا للعقاب وكذا اعترض من علماء
البغدادية كابي موسى والاسكافي **قلنا** هذا التقدير الاخر خلاف الغرض المفروض
في السؤال فكيف يصلح جوابا عنه ولانه يؤدي الى ان يكون الجواب جوابا بالمحال وذلك
ان السؤال فيه تقدير انه علم انه لا يوجد وفي الجواب تقدير انه علم انه سيوجد فيلزم
اجتماع تقدير انه علم انه لا يوجد وعلم انه سيوجد في حالة واحدة وهو محال وقد روي
عن بشر بن المعتمر انه قال هذا السؤال لا يجاب عليه بشيء سوى ان يقال اطلاق هذا في الله
تعالى قبيح ولا يحسن اطلاق ذلك في رجل من صالحي المسلمين لا يقال لو كفر به كيف كان
يكون فيكون اطلاقه في حق الله قبيحا وهذا ليس بجواب لان السائل يقول اجب
ان اطلاقه قبيح فاجب به وقد روي عن ابي القاسم البلخي ما يدل على انه يقول اقول كيف
عن الجهل فان قلتم يلزم ان ينقض اصلا قد تقرر قلنا ان تقرر ذلك الاصل انما هو
مع عدم هذا التقدير اذ لم يثبت انه لا يجوز عليه الجهل الا مع ثبوت انه لا يوجد خلاف
معلومه ولم يثبت ثبوتا مطلقا سواء ثبت انه لا يوجد خلاف معلومه وانه يوجد
وهذا الجواب قد صرح به ابو الحسين في هذه المسألة بعينها وهو الجاري على
القواعد المنطقية وبه يجيبون في مثله ويقولون اذا فرض فرض محال جاز في لازمه
ان يكون محالا اذ المحال قد يستلزم المحال

مسألة

قالت المعتزلة والزيدية والامامية ان الله تعالى لا يفعل القبيح والخلاف في ذلك للمجبرة باسرهم وهم وان لم
يصرحوا به لكنه لازم لهم لقولهم انه يفعل افعال العباد ومعلوم ان فيها قبائح
ولقولهم انه يفعل ما يشاء وانه يجوز ان يخلف الوعد في وعده ووعيده وغير ذلك ولنا
على انه لا يفعل القبيح دليلان احدهما ان العالم الغني لا يفعله لا يفعله الا لداع فلا يفعل
الله القبيح اذ لا داعي له اليه والدلالة مبنية على اصلين الاول ان العالم الغني لا يفعله
لا يفعله الا لداع وذلك معلوم في الشاهد ويثبت ذلك في الغائب بالرد اليه واما الاصل
الثاني وهو ان الله تعالى لا داعي له الى فعل القبيح فلان الداعي اما داعي حاجة ولا يجوز
عليه واما داعي حكمة وهو علمه بان في الفعل الحسن جلب نفع للغير او دفع ضرر عنه وهذا

لا يتصور في القبيح فثبت انه لا داعي له اليه وثبوت ذلك مع ثبوت الغنى ان كلما لا داعي اليه
لا يوجد من العالم وهو الاصل الاول ينتج المطلوب وثانيهما ايضا انه انما لا يفعل القبيح
لعلمه بقبحه وغناه عنه وكل من كان بهذه الاوصاف فانه لا يفعل القبيح والدلالة
مبنية على اصلين احدهما انه عالم بقبحه وغني عنه وقد عرف ذلك في التوحيد
حيث بينا انه عالم لذاته وغني لا يجوز عليه الحاجة وثانيهما ان كل من كان بهذه
الاوصاف فانه لا يفعل القبيح والذي يدل على ذلك ما نجده في الشاهد وقد مثل
فيه الشيخ مثال الدرهمين والصدق والكذب وهو ظاهر ثم نقيس عليه الغائب
وهذا يسمى قياس الاولى لوجود العلة في الغائب وهي اولى مما هي في الشاهد فيكون
قطعيا لا انه قياس النحوي واعلم ان هذا الدليل يرجع في التحقيق الى وجود الصارف
كما ان الاول هو عدم الداعي فكانه قال اولا لا داعي له اليه ثم قال ولان له ما يصرفه عنه
صارفا وهو علمه بقبحه ومع غناه عنه ويؤيد هذين الدليلين كليهما ما قيل ان اعقل
الجهل مقدور لاحدنا ومع ذلك ان احدنا لا يقصد اليه ويفعله وهو عالم بانه جهل
اما لانه لا داعي له اليه او لوجود الصارف عنه وهو علمه بقبحه وغناه عنه بخلاف
الكذب فانه قد يفعله لحصول غرض فيه في بعض الاحوال

مسألة

قد تقدم في اول كتاب العدل ان العدل في الاصل مصدر ثم انه قد يوصف به الفاعل
وقد يعد مرحله وقد يوصف به الفعل وقد اختلف فيه فقال م وكل فعل حسن
وصف بالعدل سواء تعلق بحق الغير كالاباحة ونحوها او لا كخلق العالم وسائر المصالح
وقال ع بل انما يوصف بالعدل ما يتعلق بحق الغير فقط وقد يحد بانه توفير حق الغير
واستيفاء الحق منه فيخرج ما لا يتعلق بحق الغير كخلق العالم مثلا **قلنا** حقيقة
العدل هو كل فعل حسن فعله الفاعل لينتفع به الغير او ليضره وهذا الحد لقاضي
القضاة ولما كان اخر الحد وهو قوله لينتفع به الغير او ليضره زائدا في الحد مستغنى
عنه حذفه الامام والمؤلف وحاصله من هذين الحدين كليهما مع ان ترك ظلم العدو
يسمى عدلا

فصل

في الارادة مسألة وهي المعنى الذي متى حصل
للحي وجب كونه مريدا ولا خلاف بين المسلمين ان الله تعالى يوصف بانه مريد وكاره
وقد نطق به القرآن الكريم وانما الخلاف في معنى ذلك فقالت الزيدية واكثر المعتزلة
انه تعالى مريد على الحقيقة اي حاصل على مثل صفة الواحد منا بكونه مريدا
وكارها وقال البلخي والنظام وابو الهذيل بل ارادته انما الفعل لغيره فهي امره

لا يمكن مع

لا تصور

وهو عالم به او لفعله فهي فعله وهو عالم به غير ساه ولا مغلوب وقد روي عن الهادي
عليه السلام ان ارادة الله تعالى مراده ويتأول على حذف كاف التشبيه اي كارادة وبهذا قالت البغدادية
وكلاهما فعله وايجاده وقالت المجبرة الكراهة في حقه ترجع الى نفي الارادة

قلنا الدليل على اثبات كونه مريدا ان **قوله تعالى محمد** رسول الله خبر يصلح ان ينصرف الى كل واحد من المحمدين وقد انصرف الى محمد بن عبد
الله وهو لا ينصرف الى محمد بن عبد الله خاصة من بين المحمدين الا لارادته وانما قلنا ذلك
لان صفة هذا الخبر وهو كونه خبرا عن محمد بن عبد الله بخصوصه وهي الصفة التي تميزها
عن سواه من الاخبار لا يصح ان يستحقها الخبر لذاته او لشيء من صفاته لان ذات الخبر وصفاته
مع سائر المحمدين على سواء ولا يستحقها لمعنى لاستحالة قيام المعنى بالمعنى فلم يبق الا
ان يستحقها بالفاعل وليس ذلك لكونه قادرا اذ لا تاثير لها الا في الاحداث وكون الخبر
خبرا صفة زائدة عليه ولا لكونه عالما اذ لا تاثير لها الا في الاحكام وهذه غير الاحكام
واذا بطل تاثيرها بين الصفتين فتاثير غيرها ابعد فلم يبق الا ان يكون لكونه مريدا وهو
المطلوب ومما يدل على كونه مريدا ايضا وكارها انه قد امر واباح وتهدد بصيغة واحدة
نحو اقيموا الصلوة فالان باشروهن اعملوا ما شئتم فلولا انه مريد لما امر ولما امن
وكاره لما نهى ولما تهدد وغير مريد ولا كاره لما اباحه للزم ان لا يتميز
بعض هذه من بعض

تنبيه قال ابو علي لا يقع الخبر من فاعله الا بارادة من المخبر
احداثه وارادة كونه خبرا والامر كذلك ارادة احداثه وكونه امرا والمامور
به وقال ابو هاشم يكفي في الخبر ارادة واحدة وهي ارادة احداثه على الصفة وفي
الامر ارادتان ارادة احداثه امرا وارادة المامور به

فايدة ما تقدم مبني على ان للكلام صفة بكونه خبرا وامرا ونحو ذلك ولعله يكفي ان تكون
تلك الصفة اعتبارية اذ في اثباتها حقيقية نظر وهي على ما تقدم في اول الكتاب

مسألة ولما ثبتت الصفة لله تعالى تكلم في استحقاقها فقال وهو مريد
بارادة محدثة توجدها مقارنة للمراد اذا كان من فعله ولا يجوز ان تتقدم عليه لان
احدنا لا يقدم ارادته الا لتوطين النفس على تحمل المشقة او لتعجيل المسرة وكلاهما مستحيل
على الله تعالى وقالت الكلابية والاشعرية من المجبرة بل مريد بارادة قديمة كما يقول
في سائر الصفات التي لله تعالى وقالت النجارية من المجبرة بل هو تعالى مريد لذاته
قلنا قد بينا انه تعالى لا يخلو مريد فلا يخلو اما ان يكون مريدا لذاته او لمعنى قديم
او محدث او معدوم او بالفاعل والاقسام كلها باطلة فثبت انه مريد بمعنى محدث
لا يجوز ان يكون مريدا لذاته والا لزم ايجاده جميع المرادات اذ لا اختصاص
لذاته ببعضها دون بعض كما انه لما كان قادرا لذاته وعالما لذاته لم يختص في ذاته
بشيء من ذلك دون شيء فيلزم ان يريد مراداتنا كلها واذا ارادها اوجدها لقدرته
عليها وعدم المانع لدعيها فيجد كل ما نريد ولانه لو كان مريدا لذاته لاراد الضدين معا
لعدم الاختصاص فاما ان يوجدا معا وهو محال او احدهما فلا اختصاص مع لزوم المحال
وهو محال ولا يجوز ان يكون مريدا لمعنى قديم لمثل ما تقدم في الصفات ولعدم اختصاص
المعنى القديم بمراد دون مراد فيلزم ان نجد كلما نريد فقوله اذا لزم ايجاده
جميع المرادات رد على الكلابية والاشعرية ايضا هكذا ذكره عليه السلام في شرحه ولا
لمعنى معدوم لعدم الاختصاص ولا بالفاعل اذ لا يستحق القديم صفة بالفاعل
فلم يبق الا ان يكون مريدا بارادة محدثة وكذلك كونه كارها بكراهة محدثة
وهو المطلوب **واعلم** ان الامام عليه السلام لم يتعرض الا لابطال مذهب الخصم
ومثل ذلك لا يثبت به المذهب الا اذا كانا في طرفي نقيض وهو هنا ليس كذلك

مسألة قالت المعتزلة ارادته موجودة لا في محل وقالت الصفاتية وهم
الكلابية والاشعرية والكرامية الذين تقدم خلافهم في الصفات بل تلك
الارادة كالعلم والقدرة وسائر المعاني التي اثبتوها لله تعالى على اختلافهم فيها
وقال هشام بن الحكم ومتابعوه من الرافضة ارادته حركة لا هي هو ولا غيره ويحتمل
ان يريد الحركة على حقيقتها بناء على القول بالتجسيم وان يريد انها صفة للمريد
التي اثبتها غيرهم فيكون خطا في العبارة فقط وقال الحضرمي وعلي بن ميثم بل
ارادته حركة موجودة في غيره تلك الحركة غيره **قلنا** اذا كانت ارادته محدثة
على ما تقدم تقريره بالبرهان وجدت لا في محل لانها لو كانت حالة لكان حلولها اما
في القديم او في غيره والغير اما جماد او حيوان والاقسام كلها باطلة ولا يصح حلولها
في ذاته اذ هو ليس محلا للحوادث على ما تقدم ولا يصح حلولها في جماد والا لما كانت
بان توجب للقديم اولى من ان توجب لغيره من سائر الاحيا لعدم الاختصاص وابطال
حلولها في الجماد بان احتياجها الى بنية مخصوصة فيه نظر لانها اذا استغنت عن المحل
اصله جاز ان تستغني عن البنية المخصوصة ولا يصح حلولها في حي غيره والا اوجبت
لذلك الحي لاختصاصها به ولم توجب لله تعالى لعدم الاختصاص به فلا تكون ارادة

لو واذا ابطلت هذه الاقسام بطل ان يكون حالة فتعين انها لا في محل وهو المطلوب فان
قيل اذا كانت لا في محل لم يكن بان توجب للقديم اولى من ان توجب لنا لعدم الاختصاص
قلنا بل توجب له لاختصاصها به غاية ما يمكن من الاختصاص وهو وجودها في
حد وجوده اذ كل منهما لا في محل ولا توجب لاحدنا ولو كان موجودا لا في محل لان
هذا ليس هو غاية الاختصاص في احدنا لامكان الحلول فيه فلا توجب له حتى تحله

مسئلة فيما يريده الله تعالى وما لا يريده قالت المعتزلة لهم والله تعالى
يريد كل افعاله بارادة مقارنة لوجود الفعل ومتقدمة في الوقت الثاني من وجوده
سوى الارادة والكراهة فلا يريدهما لعدم الفائدة في ارادتهما فارادتهما
عبث اذ الشي انما يراد لوقوعه على وجه مخصوص ولا وجه لهما مخصوص يقعان عليه
وقال القاضي ان الله تعالى يريد كراهته لفعل غيره لوقوع تلك الكراهة على وجه
مخصوص وهو كونها لطفا فان كراهة الله تعالى للقبيح زاجرة عن فعله
قيل وكذا اتبعوا ايضا في الارادة المتعلقة بافعال الغير وهي الطاعات فانها لطف
ايضا و يريد من فعل غيره ما امر به كالطاعات الواجبات والمندوبات فاما ترك
القبائح والمكروهات فانها نفي فلا يتعلق بها الارادة اذ لا يتعلق الا بالاثبات وبالجملة
ان الفعل الصادر من غيره تعالى اما ان يكون صادرا من غير مكلف او من مكلف
فالاول لا يريده الله ولا يكرهه والثاني اما ان يكون طاعة او لا فالاول يريده
الله تعالى كما تقدم والثاني اما معصية او لا فالاول يكرهه الله والثاني لا يريده
ولا يكرهه ويشمل المباح والمكروه كراهة تنزيه وقد تقدم ان تسمية المكروه
مكروها انما هو على سبيل التجوز وافعال الله اما طاعات فيريدها ومعاصي
فيكرهها وما عداهما فلا يريدها ولا يكرهها لكن ارادة الطاعات مقارنة
للتكليف بها ولا تزال مستمرة الى ان ينقطع التكليف بها وكراهة المعاصي كذلك
فترتفع الارادة والكراهة حال زوال التكليف كحالة النوم مثلا ويعودان حال
عود التكليف قال السبحاني ع وم والله تعالى لا يريد المباح ولا يكرهه كما
تقدم ولا يريد المعاصي بل يكرهها كما تقدم قال الشيخ ق بل الله تعالى اراد المباح
لان ارادة الله تعالى عندهم لفعل غيره هو امره به وقد امر به وكلف به على اصله لان
المباحات ترك للقبائح وقد امرنا بترك القبائح فنكون مامورين بالمباحات
وهو بناء على ان العبد لا يخلو من الاخذ والترك وسياتي بطلانه ان شاء الله تعالى

قلنا في الرد عليهم انما يريد الله تعالى من افعال غيره ما الفعل على تركه مزية لتكون
تلك الارادة لطفا داعيا لنا الى فعله اذ لا وجه لارادة غيره مما لا مزية لفعله على
تركه لانه اذا استوى فعله وتركه في عدم المزية لم يكن بان يريده اولى من ان يكرهه
واما قولهم انه تركه للقبيح يكون مامورا به ومكلفا به فمقبول وقد يكون ترك الواجب
فيكون منهيا عنه ومكلفا بتركه والحق ان الله تعالى لا يريد ترك القبيح ولا يكره ترك الواجب
اذ هما نفي والارادة والكراهة لا تتعلقان بالنفي كما تقدم وقالت المجبرة بل يريد كل
واقع سواء كان مامورا به او منهيا عنه او خاليا عنهما اذ لا يقع في ملك الله الا ما يريد
قلنا من الواقع ما هو قبيح فيلزم ان يكون الله تعالى متصفا بصفة نقص
وهي ارادة القبيح لان ارادة القبيح قبيحة بدليل ان من اخبر عن نفسه وهو من اهل
العقل والصلاح بانه يريد القبائح ويحبها لا على معنى انه يشتهيها بل على معنى الارادة
الحقيقية فان العقلاء يستدلون الذمة ويرون سقوط منزلته و ايضا لا يصح ان
يريدها لنهيه عنها والنهي يتضمن الكراهة فكيف يريدها والا كان مريدا كارها
في حالة واحدة وهو محال وايضا قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد صريح في ابطال
مذهبهم لان ظلما نكرة في سياق النفي فيكون عاما للكل ظلم فلا يكون شيئا
من الظلم مرادا له فبطل انه يريد كل واقع لان بعض الواقع ظلم الدليل الرابع
قوله تعالى بعد تعداد المعاصي كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها
فصرح بانه يكرهها وهي واقعة فكيف يصح ان يكون كل واقع مرادا له مع ان بعض
الواقع مكروه له والا كان مريدا له كارها له وهو محال

مسئلة

قال الشيخ ع والله تعالى لا يريد اكل اهل الجنة
ومشربهم ونحو ذلك من الافعال للاباحة تعالى ذلك الاكل والشرب ونحوهما
وقد تقدم انه لا يريد المباح وقال الشيخ م بل يجوز ان يريده اذ فيه كمال النعمة
لهم اذا علموه اي اذا علموا انه يريد ذلك كما اذا علم الضيف ان المضيف يريد اكله
فانه يكون ذلك اهنأ لاكله وابلغ في سروره بل حكى الحاكم عن قاضي القضاة
انه يجب على الله تعالى ذلك لان الثواب يجب ان يقع على ابلغ الوجوه فان قيل
هلا اراد اكل اهل الدنيا ايضا وشربهم ليكون ذلك اتم لهم واهنأ لاكلهم
وشربهم ويكون ذلك تفضلا منه تعالى فالجواب ان التفضل لا يجب على الله تعالى

فلا يكون الى العلم بتلك الارادة طريق فيكون عبثا بخلاف ثواب اهل الجنة لوجوه
كما تقدم وايضا يجوز ان يريده لقوله تعالى كلوا واشربوا وهذا امر ظاهر فيقتضي
الارادة وان كان لا يقتضي وجوبا ولا بد باسقوط التكليف عنهم لكن للفعل
هنا على الترك مزية وهو كونه ثوابا مستحقا على ابلغ الوجوه **مسألة**
والرضى والسخط والولاية والمحبة بمعنى الارادة والكراهة فاذا قيل رضي الله عن
فلان او والاه او احبه فمعناه اراد نفعه وكره ضره واذا قيل سخط عليه فالمعنى
اراد ضره وكره نفعه ونحن نتكلم على كل من هذه الالفاظ بما يخصه اما
الرضى فعند الشيخ م انه يصح ان يرضى الله عن الفاعل وان لم يرض بالفعل
كما يرضى عن الانبيا وان لم يرض بالصغاير الواقعة منهم وقد يرضى بالفعل وان لم يرض
عن الفاعل كما في الفاسق اذا عمل طاعة وكذلك السخط وقال الشيخ ع لا يكون راضيا
عن الفاعل الا وقد رضي بفعله ولا ساخطا عليه الا وقد سخط فعله اذ هما متلازمان
وقد عرف مما تقدم ان الرضى ان علق بالفاعل فهو يرجع الى الارادة والكراهة وان
علق بالفعل فهو يرجع الى الارادة فقط والسخط ان علق بالفاعل فهو ايضا يرجع
الى الارادة والكراهة وان علق بالفعل فهو يرجع الى الكراهة فقط **تنبيه**
وقولنا ان الرضى وما ذكر معه بمعنى ارادة النفع وكراهة الضر والسخط بالعكس
انما هو في الشاهد فاما في القديم فليس معناها الا الارادة فقط اذ لا يكره الله
عقاب الانبيا ولا ثواب الكفار اذ لا يكره القبيح من فعله لعدم الغاية
كما تقدم واما الولاية فقد تتعلق بالفاعل فيقال تولى فلان فلانا ووالاه ومعناه
الارادة والكراهة كما تقدم في الرضى وقد تتعلق بالفعل فيقال تولى فعله
ومعناه الارادة فقط وكذلك المحبة **تنبيه** اخر اذا قال القايل احب
جاريتي او احب الطعام او نحو ذلك من المشتهيات فقال م هو مجاز والمراد به
الشهوة وعند ع انه باق على اصله ومعناه اريد الانتفاع بها واذا ثبت ان السخط
من جهة الله تعالى المعلق بالفاعل هو بمعنى الارادة وكذلك المحبة والموالاة والمعاداة
فلا يصح ان يقال ان الله تعالى ساخط فيما لم يزل وقال سليمن بن جرير بل يوصف
الله تعالى بانه سخط فيما لم يزل على من علم انه سيعصي وهو بنا منه على مذهبه انه
مريد فيما لم يزل **قلنا** السخط ارادة الاهانة والعقوبة على ما تقدم وهذا
هو السخط الذي من جهة الله تعالى المعلق بالفاعل فاما الذي من جهة احدنا فهو محجوج

الارادة

الارادة والكراهة كما تقدم واما المعلق بالفعل فهو الكراهة فقط شاهدا وغايبا
واذا ثبت ان السخط هو الارادة وقد تقدم انه لا يقال الله مريد فيما لم يزل لم يكن ساخطا
فيما لم يزل فبطل ما قاله سليمن بن جرير **فصل في الكلام**
وحده ما انتظم من حرفين فصاعدا او كان مسموعا متميزا فقوله وكان
مسموعا اخرج الكتابة وقوله متميزا اخرج الصراخ ونحوه وزاد ابو هاشم
مفيدا بناء على ان ما لا يفيد لا يسمى كلاما والصحيح انه كلام لقسمتهم الكلام
الى مهمل ومستعمل وزاد بعضهم من فاعل واحد فلو فعل احد الحرفين غير
فاعل الاخر لم يكن كلاما **مسألة** قالت المعتزلة ليس للمتكلم
لكونه متكلما صفة بل المتكلم فاعل الكلام كالضارب فاعل الضرب وهو
معنى قولهم في الله تعالى هو متكلم بكلام وليس ذلك كما يقال انه مريد بارادة
لان المريد صفة وليس للمتكلم صفة وقال برغوث من المجبرة بل الله متكلم لذاته
فهي صفة ذاتية عنده **قلنا** اثبات صفة للمتكلم لكونه متكلما اثبات صفة
لا دليل عليها واثبات ما لا دليل عليه يفتح باب الجهالات اذ معنى المتكلم السابق
الى افهامهم هو فاعل الكلام ولا يعقل غيره كما لا يعقل من قولنا ضارب الا
فاعل الضرب وكذلك متحرك وساكن فاعل الحركة والسكون وغير ذلك فان قيل هذا
دليل على نفي القطع بالصفة فما الدليل على القطع بنفيها الذي هو مدعاكم فالجواب
انه لو كان له صفة بكونه متكلما لكانت اما ذاتية او مقتضاة او معنوية او
بالفاعل والاقسام كلها باطلة فيبطل ان يكون له صفة بذلك اما انه لا يصح
ان تكون للكلام ذاتية له فلانه يلزم ان يكون الله تعالى على صفة الكلام واذ لم
يكن ذاته على صفة الحروف اذ الكلام هو الحروف كما سياتي كما ان الجوهر
لما كانت ذاته الجوهرية كانت ذاته حاصلة عليها وكذا حكم كل صفة ذاتية كالسواد
والبياض ولانه لو كان متكلما لذاته لكان متكلما بجميع انواع الكلام مهمله
ومستعمله ومتكلما باثبات كل شي ونفيه في حالة واحدة وان يكون متكلما لكل
احد اذ لا اختصاص لذاته بكلام دون كلام ولا بمخاطب دون مخاطب
ومثل ذلك يبطل ان يكون مقتضاه ايضا ولا يجوز ان يكون معنويه لانه قد يكون
متكلما بكلام يوجد في الحصا والشجر ولا يصح في ذلك الكلام ان يوجب له
والا لم يكن بان يوجب له اولى من غيره لعدم الاختصاص ولا يصح ان يكون متكلما

بالفاعل اذ لا يستحق القديم صفة بالفاعل ولم يتعرض الامام عليه السلام للقسم الاول اذ فيه
من مذهب المخالف كما هو عادته في كثير من المسايل وقد عرفت ان المذهب لا يكفي في فسخه
ابطال مذهب الغير الا اذا كانا في طرفي نقيض **مسألة** قالت المعتزلة
والكلام هو الحروف والاصوات كما تقدم في حده وقال ابو علي بل هو امر اخر غير ما
يسمع معها يقارن الملفوظ والمكتوب والمحفوظ وهو باق ويصح وجوده في المحال
المتعددة وغير ذلك من الاحكام التي يخالف بها هذا الملفوظ وقالت الاشعرية
بل الكلام معنى في نفس المتكلم شاهدا او غايبا وهذه الحروف والاصوات عبارة
عنه قالوا والكلام النفساني هو المعنى عند اهل اللغة بقولهم في نفسي كلام يكون
ذلك **قلنا** لا دليل على ذلك الكلام النفساني لان احدنا لا يجد في نفسه حال التكلم
ولا قبله الا العلم بترتيبه او التفكر فيه فان عنيتم بالكلام النفسي ذلك العلم
او التفكر فخطا في العبارة وغلط في الاطلاق وان اردتم غير ذلك فغير معقول
والا لزم ان يسمى الساكت متكلما وكذلك الاخرس لحصول كلام نفساني فيه وقد عرفت
بطلانه **فرع** عما مله وكلام الله فعله وهو الحروف والاصوات لما ثبت ان المتكلم
هو فاعل الكلام وان الكلام هو الحروف والاصوات وقيل كلام الله هو الله تعالى
وقيل بل هو بعضه وقالت الاشعرية بل هو معنى قديم لا هو الله ولا غيره ولا بعضه
كما يقولونه في ساير المعاني ولو قال كالعلم كما سرنا ... لكان اخص واظهر والاشعرية
هم يوافقون في حدوث هذه الحروف والاصوات وانما خالفونا في اثبات ذلك
المعنى القديم ويجعلون هذه عبارة عن ذلك القديم **قلنا** كلام الله هو الحروف
والاصوات كما تقدم وهي غيره قطعا لانها اعراض وهو ليس بجسم ولا عرض كما عرفت
ويقال للاشعرية هذا الكلام النفسي القديم اما الحروف والاصوات فيلزم حدوثه
كهذا الذي هو عبارة عنه او غيرها فلا يصح ان يكون هذا عبارة عنه لاختلاف الماهية
وقد الزمهم اصحابنا ان يكون الله تعالى متكلما فيما لم يزل بقوله ولقد اتينا موسى
الكتاب ولقد ارسلنا نوحا ولقد انزلنا اليكم ايات فيلزم ان يكون كاذبا فيما لم يزل
لعدم الارسال والانزال فيما لم يزل وهو محال فان **قيل** هو مجاز عن المستقبل اي
سنرسل وسننزل كما قال تعالى وسيق الذين اتقوا وسيق الذين كفروا اي سيساق ولكن
للقطع بحصوله فكانه حاصل **قلنا** المجاز خلاف الاصل ولانا سلمنا فيلزم مجاز
لا حقيقة له فيما لم يزل والمجاز يستلزم الحقيقة على الصحيح ولانا سلمنا فانما كان مجازا

يزل لا تصير حقيقة بعد ذلك لان المجازية صارت ذاتية لهم لحصولها فيما لم يزل ولانه
يستعمل الخبر الا فيما استعمل فيه اولا وانما اختلفت الصفات على المسمى وتغير
صفات المسمى لا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة او مجازا فيه فقد يتغير مسمى زيد
من صحة الى سقم ومن حياة الى موت وغير ذلك واسمه حقيقة باقية فيه وكذلك الشيء
الجنة والنار والصراط هي حقيقة الان في مسمياتها وهي كذلك ايضا بعد وجودها
وغير ذلك فاذا كان اولا مجازا فليكن كذلك دايما فيلزم ان يكون اطلاق هذه الالفاظ
مجازا الان ايضا وقد علم بطلانه وكلما ابطل المعاني القديمة التي مع الله تعالى
يبطل الكلام القديم مع زيادات منها ما تقدم ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى
هاذرا وعابثا فيما لم يزل ومخاطبا للمعدوم وهو فيما لم يزل يقول يا موسى يا عيسى
يا ابراهيم وغير ذلك مما احتوى عليه القران من الاوامر والوعد والوعيد والقصص
والمواعظ كل ذلك يحدث به نفسه وحده وابدا ولا ينفك عن التكلم به وقد
علم ان مثل ذلك هذيان لا يحسن ان نقدره في رجل موصوف برزانة العقل
وجودة الوقار فكيف يجعل صفة لازمة لملك الملوك وعلام الغيوب المنزه عن
دقايق النقايص وصغاير العيوب تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا **مسألة**
قالت ائمتنا والمعتزلة والقران كلام الله على ما تقدم وهو محدث مخلوق وقال
محمد بن شجاع من علماء المعتزلة هو محدث حقيقة لما تقدم في ابطال ان يكون قديما
ولكنه لا يوصف بانه مخلوق وان كان معنى الخلق حاصلا فيه لانه يوهم انه مكذوب
لان الخلق قد يستعمل في اللغة بمعنى الكذب نحو ويخلقون افكا ونحو ان هذا الا
اختلاق وقالت الحشوية بل القران هذا الذي نقراه في المصاحف ونتلوه
في المحاريب قديم واما الاشعرية والكرامية فانهم يوافقونا في ان هذا المتلو
فيما بيننا محدث وانما خالفونا في اثبات الكلام النفساني القايم بذات القديم
ويجعلونه قديما كما تقدم في ابطال مذهبهم **لنا** على ان القران مخلوق وانه يصح
وصفه بذلك ان المخلوق في اصل اللغة المحدث مقدرا يقولون خلقت الاديم هل
يخرج منه مطهرة اي قدرته وقال الشاعر ولانت تفري ما خلقت وبعض
القوم يخلق ثم لا يفري قال الله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير اي تقدر
وانما لا يوصف احدنا الان بانه خالق اذا وجد منه فعل مقدر لان الشرع منع من
ذلك فلا يسمى خالقا الا الله تعالى وسياتي لذلك مسألة مفردة ان شاء الله تعالى

وإذا كان المخلوق في اللغة هو المحدث مقدراً وجب تسمية القرآن محدثاً مخلوقاً وإذا
هو كذلك أي محدث مقدر إذ معنى التقدير فيه وجوده بحسب المصلحة وعلى قدر
الحاجة من غير زيادة ولا نقصان وأما ما ذهبت إليه الحشوية من قدمه فظاهر
البطلان لأنه حروف وأصوات وهي غير باقية فضلاً عن أن تكون قديمة ولتعدده
وترتيبه أيضاً أما التعدد فلأنه حروف وكلمات ذات كثرة وتعدد وذلك ظاهر
وأما الترتيب فلتقدم بعض حروفه على بعض وتأخر بعضها عن بعض وإذا كان
متعدداً مترتباً وجب حدوثه لاستحالة تعدد القديم على ما مر واستحالة
أن يتقدم على القديم غيره لأنه يصير مسبوقاً بالوجود وكل مسبوق بالوجود فهو
محدث وكذا السابق بأوقات منحصرة فيلزم في القرآن أن يكون محدثاً وبطل
أن يكون قديماً وهو المطلوب

مسألة قال الأكثرون يجوز وصف
الله تعالى بأنه متكلم لما تقدم من أن المتكلم فاعل الكلام وكذا متكلم إذا كلّم
غيره ويجوز أيضاً أن يوصف بأنه تكلم وقال كل من البغداذية لا يجوز وصفه به
لأنه يوهم حلول الكلام فيه كتحرك فكما أنه إذا فعل الحركة لا نصفه بأنه تحرك لإيهامه
حلول الحركة فيه فكذا إذا فعل الكلام لا نصفه بأنه تكلم لإيهامه حلول
الكلام فيه **قلنا** فرق بين قولنا تكلم وبين قولنا تحرك فإن قولنا
تكلم معناه فعل الكلام لما تقدم أن المتكلم فاعل الكلام فهو كتفضل فإن معناه فعل
الفضل بالاتفاق فكذا يكون معنى تكلم وأما تحرك فليس معناه أنه فعل الحركة
بل معناه أنها حلته الحركة بدليل صحة وصف الجماد بأنه تحرك إذا دخلته الحركة
وأما فاعل الحركة فإنما يوصف بأنه حرك لا بأنه تحرك فقد ظهر الفرق بين قولنا
تكلم وتحرك فيجب أن يوصف بأنه تكلم ولا يجوز أن يوصف بأنه تحرك وهو المطلوب

تنبيه لا يجوز وصف الله تعالى بأنه نطق ولفظ أو نحو ذلك مما يوهم الآلة
ولا يوصف بأنه فصيح أو بليغ وكذا لا يضاف إليه شيء من هذه المعاني فلا يقال
لفظه ولا فصاحته ونحو ذلك وأما القرآن فيصح وصفه بذلك فيقال إنه فصيح
وبليغ ويقال هذا لفظ القرآن وهذا نطق القرآن ونحو ذلك وكذا لا يوصف بأنه
ساكت إذا لم يفعل الكلام بل يقال إنه غير متكلم ومن ثم قلنا إنه تعالى غير متكلم
في الأزل ولم نقل إنه ساكت في الأزل

فصل في خلق الأفعال

مسألة
اختلف الناس في أفعال العباد بعد الاتفاق على أنها منسوبة إليهم في الجملة فذهب
أهل العدل كافة وهم الزيدية والمعتزلة وبه قالت الخوارج وبعض الإمامية وهو
قول أكثر الفرق الخارجة عن الإسلام إلى أن فعل العبد حقيقة ابتداء ومتولده
غير مخلوق فيه بل هو فعله وتأثيره ونسبته إليه حقيقية كنسبة أفعال القديم
إليه ثم اختلف أصحابنا فقال أبو الحسين كون أفعال العباد منهم معلوم بالضرورة
حتى أن الصبيان يعلمون ذلك ألا ترى أنك لو رأيت صبياً يبكي فقلت من ضربك
لقال فلان فنسب الضرب إلى فاعله قال والمجبرة لا يناظرون في هذه المسألة لأنهم
أنكروا الضرورة وذهب أكثر المعتزلة إلى أنها استدلالية وأن المعلوم ضرورة إنما هو
نسبتها إليهم جملة وهو الفرق الذي نجده بينها وبين الصور والألوان وقد صرح
جماعة من الأشاعرة أيضاً بأن هذا الفرق ضروري وأما الكلام في أن المؤثر فيها
هل هو قدرنا أو قدرة القديم تعالى فأمر وراء ذلك لا نعلمه إلا بالاستدلال وقد
خالف في ذلك سائر طوائف المجبرة وبه سموا مجبرة لقولهم بأن العبد مجبر على
فعله لا يمكنه عليه ولا اختيار له فيه ثم اختلفوا فقالت الجهمية وهم جهم بن صفوان
ومتابعوه لا فعل للعبد البتة بل جميع ما يقدر منه فهو فعل الله وخلقه وإنما
العبد ظرفه ومحله فهو كالشجرة التي تتحرك بتحريك الله تعالى وإرادته من غير عرف
لها في تلك الحركة ولا اختيار وجعل إضافة الفعل إلى العبد ونسبته إليه مجازاً
كنسبة الأمور الضرورية التي لا اختيار له فيها كاللون والطول والقصر وقام وقعد
وصلى وصام كطال وقصر واسود وابيض وذهبت النجارية والكلابية وضرار
بن عمرو وحفص الفرد إلى أن جميع أفعال العبد مخلوقة لله كسب للعبد فأسندوا الفعل للعبد
مختصاً كونه خلقاً وكونه كسباً لما رأوا من بطلان قول الجهمية والفرق الضروري
بين أفعالنا وألواننا ونحوها لكنهم أثبتوا ما لا يعقل فكانوا أعظم جهلاً من
الجهمية وفي المباشر بقول النجارية ومن ذكر معهم فكانوا هنا أعظم جهالة ممن
تقدمهم لذهابهم إلى الفرق من غير فارق وأما متأخروا علمائهم كالجويني والغزالي
والرازي وأبي إسحاق فلم يذهبوا إلى شيء من ذلك بل ذهبوا إلى أن قدرة العبد هي المؤثرة
لكنهم جعلوها موجبة مقارنة فلزمهم نسبة الأفعال إلى الله لأن فاعل السبب
فاعل المسبب **لنا** على أن فعل العبد غير مخلوق فيه بل هو موجود بإحداثه
وتأثيره وقوعه بحسب داعيه وإرادته وانتفاؤه بحسب صارفه وكراهته وحصول
هذا الوقوع والانتفاء المذكور مستمراً على طريقة واحدة وثبوت دائماً مقطوع

بد غير مشكوك فيه بوجه من الوجوه فوجب ان يكون للعبد تاثير فيه لانه قد دار معه
ثبوتا وانتفاء وبدليل الدوران يعلم تاثير المؤثر كالاسباب في المسببات والعلل في
المعلولات واعلم ان كثيرا من اصحابنا يزيد في هذا الدليل بعد قوله وانتفاء به
بحسب صارفه وكراهته تحقيقا او تقديرا واحترزوا بذلك ليشمل فعل النائم والساهي
وقد حذف الامام هذه الزيادة لانه افرد الساهي والنائم بمسالة تاتي كما
وقع في كلامه مقابلة الداعي بالكراهة والمشهور مقابلته بالصارف لكنهما متلازمان
في الغالب فلذلك تسامح في ايقاع احدهما موقع الاخر واورد على هذا الوجه من
الدليل سوالان الاول ان يقال دليل الدوران ظني لجواز ان يكون ذلك الاستمرار
بمجرى العادة من دون تاثير حتى ان بعضهم لا يتمسك به في الفروع الظنيات فكيف
يتمسك به في قطعيات الاصول والجواب ان الدوران قد يكون مفيدا للقطع
اليقين اذا كثر فيه التكرير والاختبار بل قد يفيد الضرورة كما في سائر التجربيات
السوال الثاني ان يقال الفعل تارة يدور وجودا وعدما على الداعي يوجد بوجوده
وينتفي بانتفائه فيجب ان يكون هو المؤثر دون قدرة العبد وقد يكون الداعي ضروريا
من الله تعالى فيجب ان يكون الفعل من الله تعالى لان فاعل السبب فاعل المسبب والجواب
انا لا نسلم انه دائر على الداعي كما ذكرتم فان الداعي لو حصل في حق العاجز لم يوجد
بوجوده شيء فيجب ان يكون المؤثر هو قدرة العبد وقد يوجد الداعي كما في
العالم وقد لا يوجد كما في الساهي والنائم وشيبا الى ان قدرة العبد عين موجبه لفعل
وقول اصحابنا انه يجب وجود الفعل عند توفر الدواعي انما يريدون بذلك وجوب
استمرار الوجوب الذي يستحيل خلافه ولما سمع الرازي هذا الوجوب من كلام
ابي الحسين تعجب من قوله به مع قوله بنفي الجبر بل قال ان قوله هذا الوجوب عين
في الجبر وبالغ فيه ولم يعلم ان المراد بالوجوب هنا هو الاستمرار على طريقه
واحده كما تقدم ولئن سلمنا ان افعالنا مخلوقة لله تعالى فيلزم حينئذ ان يكون
حكمها حكم صورنا والواننا وحسنه لزم سقوط حسن المدح والذم فلا يمدح محسن
على احسانه ولا يذم مسيء على اساءته كما لا يحسن ذلك في الصور والالوان ويلزم
قبح كل امر ونهي في الشاهد حتى ان قولنا للغير قم او اقعد بمثابة ان يقول طل او
اقصر وايضا فان الله تعالى بالغ في ذم من فعل الكفر والفسوق وانواع المعاصي
ونسبهم عاب النسب فلو كان هو الفاعل لها للزم ذمه وتنبيه لنفيه تعالى عن ذلك

علوا كبيرا ويلزم ايضا ان يقبح من الله تعالى امرنا ونهينا لان ذلك بمثابة ان يامرنا بالطول
والقصر والسواد والبياض ثم مع ذلك يعدنا ويتوعدنا ويرغبنا ويرهبنا وقد علم
ان مثل ذلك بعد هذا يامر العقول ويعد من الكلام بل يلزم ان يقبح ارسال الرسل
وانزال الكتب لانه ان خلق الايمان وجد والا فلا سبيل الى وجوده فيقبح ذلك الارسال
والانزال لما فيه من العبث وايضا يلزم ان يكون تكليف الله تعالى لعباده تكليفا لما
لا يطاق ولا قدرة لهم عليه وهو قبيح لما سبق فان قيل هذه الالزامات انما تلزم
الجهمية حيث نفوا اثر العبد اصلا واما الباقون فانهم قد اثبتوا تاثيرا للعبد في
الكسب ففارق حال افعالنا حال الصور والالوان قلنا سيأتي بيان ان الكسب
غير معقول وانهم اذا لم يثبتوا تاثير العبد في الاحداث كما بيّنتم عنه فقد رجعوا الى
مقالة الجهمية ولزمهم ما لزمهم **مسألة** قالت العدلية جميعا وبعض
كل من الساهي والنائم فعله كتصرف العالم المميز لفعله وانما افرد بهذه المسألة
بالذكر لان الساهي والنائم لا داعي لهما عند الجمهور فلم يكن منه زيادة دليل الداعي
والصارف المتقدم وقد ذهب ابو الحسين ومتابعوه الى ان الساهي والنائم لهما
دواعي وصوارف محققة فقد اندرجا فيما تقدم وكثير من اصحابنا ادرج الساهي
والنائم في دليل الدواعي المتقدم بان يقول تحقيقا او تقديرا كما تقدمت الاشارة
اليه وذهبت الاشعرية وسائر فرق المجبرة الى انه لا فعل لهما اصلا لا احداثا
ولا كسبا اما الاول فكما قالوه في غيرهما بل اذا نفوه عن العالم المميز لفعله فنفيه
عن الساهي والنائم اولى واما الثاني فلعدم الاختيار لنا على ان تصرف كل
من الساهي والنائم من فعله وقوعه بحسب قدرته نقل ثقلها وتكثر بكثرتها بدليل انه
لا يفعل في حال نومه او سهوه الا ما يقدر عليه حال علمه وتمييزه فلو لم يكن تصرفه
حال السهو والنوم فعله لجاز ان يصدر عنه في حال نومه وسهوه ما لا يقدر عليه
في حال علمه وتمييزه كحمل الجبال ونسف الصخور ونحو ذلك وقد علم بطلانه قال
قيل دليلكم المتقدم على ان افعال العباد منهم وهو دليل الدواعي منتف في حق
الساهي والنائم فيلزم ان لا يعلم كونه فعلهما قلنا لا يلزم من انتفاء الدليل
انتفاء المدلول لجواز ان يدل عليه دليل اخر وقد استدللنا للساهي على ان فعل
الساهي والنائم منهما لوقوعه بحسب قدرهما **مسألة** اكثر المعتزلة
[illegible] قادر آخر ولا يتعلق قدرة قادر بغير ما تعلقت به قدرة قادر آخر ومقدور بين قادرين محال

بل انما يتعلق بجنسه ومثلوا في ذلك القادر بالقدرة والقادر للذات فلا يقدر القديم
تعالى على عين ما قدر عليه احدنا بل على جنسه فقط خلافا للنجارية والكلابية و
قول اكثر المجبرة وقال به ايضا بعض المعتزلة كابي الحسين البصري وصاحبيه لنا على صحة ما
ذهبنا اليه انه لو صح مقدور بين قادرين لصح ان يريده احدهما ويكرهه الاخر لان من
لازم كل قادرين صحة اختلاف مراديهما كما تقدم فيكون ذلك المقدور موجودا
بالنسبة الى القادر الذي اراد وجوده لان من حق القادر انه على الشيء اذا اراد وجود
مقدوره ان يوجد لا محالة ويكون ذلك المقدور ايضا معدوما بالنسبة الى القادر
الاخر الذي كره وجوده لان من حق القادر على الشيء اذا كره وجوده ان لا يوجد فيلزم
حينئذ ان يكون موجودا معدوما في حالة واحدة وهو محال فما ادى اليه وهو القول
بمقدور بين قادرين يجب ان يكون محالا وقد اعترض هذا بانه غاية ما يلزم منه
ان يكون ذلك المقدور موجودا من جهة من اراد وجوده معدوما من جهة من
كرهه وهذا لا استحالة فيه الا ترى انما يوجده زيد غير موجود من عمرو ويكون ذلك
وانما المحال ان يكون الشيء موجودا معدوما بالنظر الى ذاته في نفسه لا بالنسبة الى
الغير وهذا غير لازم في مسئلتنا فالدليل القوي ان يقال لو صح مقدور بين قادرين
لصح ان يريد احدهما وجوده في محل ويريد الاخر وجوده في محل اخر وحينئذ
اما ان يوجد مرادهما معا لزم حلول الذات الواحدة في محلين وهو محال واما ان لا
يوجد مرادهما لزم خروجهما عن كونهما قادرين واما ان يوجد مراد احدهما دون
الاخر فمن وجد مراده فذلك المقدور مقدور له دون الاخر فلم يكن مقدورا لهما
معا وبهذا يعلم بطلان مقدور بين قادرين الا ان هذا الدليل ينبني على ما ذهب
اليه الرصاص في مسئلة الحلول انه بالفاعل وهو الصحيح كما سياتي في
اللطيف ان شا الله تعالى ۞ مسئلة قالت العدلية جميعا
والكسب الذي تدعيه النجارية والكلابية والضرارية وغيرهم من المجبرة غير
معقول بل انما قالوه فرارا مما لزم الجهمية من قبح الامر والنهي وسقوط المدح
والذم وقبح ارسال الرسل وانزال الكتب والتسوية بين الافعال الاختيارية
والاضطرارية فقالوا انا نثبت للعبد كسبا يتعلق به الامر والنهي ويحسن لاجله المدح
والذم وسائر ما ذكر ثم اختلفوا في تفسير ذلك الكسب اختلافا كثيرا وانما قلنا ان هذا
الكسب غير معقول لانهم قائلون بان فعل العبد بجميع صفاته من الله تعالى اخترعه

واوجده فقولهم بان العبد اكتسبه مع اضافتهم ذلك الفعل بجميع صفاته الى الله تعالى
غير معقول اصلا يوضحه ان ذلك الفعل اما ان يوجده الله تعالى فيكون فعله ولا
يضاف الى العبد اصلا او يوجده العبد فيكون فعله ولا يضاف الى الله تعالى اصلا
ولا يصح ان يوجد من الله ومن العبد لانا قد بينا ان مقدورا بين قادرين محال وقد
فسره بعضهم بان قال الكسب هو حلول الفعل بخلق الله تعالى في العبد مع قدرة
قدرة العبد عليه وقد اشار الامام عليهم الى ابطاله بقوله وتوهم معناه حلوله
فيه مع القدرة عليه باطل لان تلك القدرة التي في العبد ان اثرت في وجود الفعل
حلوله فهو كقولنا ولم يقبح ولحد قولهم انه موجود بخلق الله في العبد بل
انما هو موجود بفعل العبد وقدرته وان قالوا ان قدرة العبد لم تؤثر في حدوثه
بل انما اثرت في كسبه فغير معقول اصلا بل انما هو تفسير للشيء بنفسه لانا نسالهم
عن معنى الكسب فقالوا هو حلول الفعل في العبد مع قدرته عليه فقلنا ما تريدون
بقدرته عليه فقالوا نريد على كسبه فعلقوا الكسب بالكسب وهو تفسير له لا
يعقل ومما يبطل قولهم بالكسب ان يقال لهم هل الكسب شيء ام لا فان قلتم انه لا شيء
فلا يصح اثباته ولا التمسك به وان جعلتموه شيئا فهل تفرد العبد بفعله
او تفرد الله بفعله او هو فعل الله وكسب للعبد فان قلتم بالاول فقد ابطلتم العبد
فاعلا لشيء منفردا به وليس من مذهبكم وان قلتم بالثاني فقد نقضتم مقالة الجهمية
حيث لم يجعلوا للعبد تاثيرا البتة وان قلتم بالثالث لزم التسلسل في كسب الكسب
وكسب كسب الكسب وهلم جرا وهو محال ۞ مسئلة ووقع الاتفاق
على ان الله تعالى يوصف بانه خالق وفاعل وصانع وعلى صحة تسمية جميع فعله
خلقا وفعلا وصنعا الا ان لفظة صانع اذا اوهمت الحاجة فيه لم يجز اطلاقها
الا مع تقييد نحو صانع العالم كما ان خالق اذا اوهم الكذب لم يطلق عليه الا
كذلك وان كان الايهام في خالق ابعد من الايهام في صانع لكن هذه الاوصاف
راجعة الى الفعل لا الى الذات فلا تثبت له تعالى الا بعد خلق العالم كما هو مذهب
العدلية وقد وقع الاتفاق ايضا على ان العباد يوصفون بهذه الاوصاف
وتوصف افعالهم بمعانيها ايضا الا الخالق وحده فانه قد اختلف فيها هل يصح
اجراؤها على العباد فيسمون خالقين وتوصف افعالهم ببعضها فتسمى خلقا ام لا
يجوز شيء من ذلك فقال الاكثر من المعتزلة وغيرهم ويعزى على قاعدة اللغة تسميته

فعل العبد خلقا وتسميتهم خالقين لها وقال ق وجماعة من اصحابنا البغداديين يجوز
شيء من ذلك بل لا يسمى خلقا الا فعل الله فقط وكذا لا يسمى خالقا الا هو عز وجل و
عللوا ذلك بان الخلق هو الاختراع فكما لا يسمى احد منا مخترعا ولا يسمى فعله اختراعا
وكذا لا يسمى خالقا ولا يسمى فعله خلقا لان الاختراع مختص بالله تعالى ولنا
على جواز تسمية فعل العباد خلقا انهم احدثوه مقدرا منهم له ومعنى احداث
الفعل مقدرا انه اوجده بحسب الغرض من غير زيادة ولا نقصان وذلك الا
مقدر هو معناه الذي وضع له في اصل اللغة وقد تقدم ذلك في مسألة خلق
القرآن حيث بينا ان المخلوق في اللغة هو المحدث مقدرا واذا كان هذا هو معنا
اللغوي لزم جواز تسمية فعل العباد خلقا وتسميتهم خالقين لها على قاعدة
اللغة ومما يدل على صحة ما ذهبنا اليه ايضا قوله تعالى حكاية عما خاطب به عيسى عليه
واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وكان يصنع عليه السلام من الطين كهيئة الطير
ونعدلها تقديرا محكما ثم يامرها بالطيران فيخلق الله فيها الروح واللحم والدم
والريش ثم تطير باذن الله وقد سمى الله خلقهم فعله هذا خلقا فقد صح تسمية
فعل العباد خلقا وهو مطلوبنا وايضا قال تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
فلولا تعددهم لغة لما صح هذا الكلام على قاعدة العربية اذ لا يصح ان يقال بارك
الله اعز الالهة او احسن المخترعين لعدم التعدد في معنى الاله والمخترع وهذا
ظهر جواز تسمية العبد خالقا على قاعدة اللغة كما هو المدعى ولينبه هاهنا
لامرين لا غنية عن التنبيه لهما احدهما ان اللازم من الدليل ليس تسمية افعال
العباد كلها خلقا بل ما كان منها محدثا مقدرا اذ هو الذي بنا وله الدليل وا ما
ما وجد منها بغير تقدير فلا تسمى خلقا اجماعا وثانيهما ان الخلاف بيننا وبين
فانما هو بالنظر الى اصل اللغة ومقتضى وضعها كما تقدم التنبيه عليه في معرض
الاستدلال واما بالنظر الى الشرع فذكر جماعة من اصحابنا انه ممتنع اتفاقا فلا
يوصف بانه خالق ولا بانه يخلق او بان فعله خلق الا الله تعالى الا ترى الى قوله
تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق فنفى ان يكون غيره خالقا وممن نص على وقوع الاجماع
على ذلك الشيخ ابو محمد بن متويه قال الامام عليه لان الخلق عرفا هو الايجاد على
جهة الاختراع **مسألة** اتفقت المعتزلة على ان في الافعال المنسوبة الى
العبد ما هو موجود في محل القدرة بغير واسطة وهو المبتدا وما ليس كذلك وهو

المتولد

المتولد ثم اختلفوا في ذلك المتولد فقالت به والمتولد من فعل العبد حقيقة وباثره
كالمبتدا وان اختلفوا في ان احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة وقال ابو عثمان لا
فعل للعبد مبتدا الا الارادة فقط وجميع ما عداها من الافعال المنسوبة اليه
هو متولد لكن لا من فعل العبد بل متولد بطبع المحل ولا اثر لله تعالى فيه وقال
تلميذه ابو اسحاق ابراهيم بن سيار النظام ما وقع في محل القدرة وهو المباشر سواء كان
بواسطة ام لا فعل العبد وجميع ما خرج عن محل القدرة وهو المتعدي ففعل الله
لكن لم يفعله ابتداء بل جعله طبعا للمحل فهو فعله بواسطة ذلك الطبع ثم مثل
ذلك فقال قطع المحل هو صلوحيته للاندفاع وقوله الذهاب والجهة او وقع
فيها برمي ونحو ذلك وتلك الصلوحية لما اودع الله فيه من الثقل وصلابة الالة
فذلك الذهاب هو فعل الله بواسطة ذلك الطبع الذي هو الصلوحية وقال صالح
قبة ان جميع ما خرج عن محل القدرة ولا اثر للعبد فيه ولا للطبع المحل بل هو فعل
الله ابتداء وانما نسب الى العبد لوقوعه بواسطة فعله عادة كالاحراق بالنار
عقيب الالقاء فيها مع كون الاحراق من الله اتفاقا وقال ابو معن ثمامة بن الاشرس
ليس الخارج عن محل القدرة فعل الله كما قاله صالح قبة ولا فعل العبد كما قاله البصرية
ولا الطبع كما قاله غيرهم بل هو حدث لا محدث له ولنا على ان المتولد فعل العبد
سواء كان موجودا في محل القدرة او خارجا عنها وجوده منه بحسب القصد والدواعي
وانتفاؤه بحسب الكراهة والصارف كما في المبتدا من غير فرق فكما دل ذلك على ان
المبتدا من فعلنا كما تقدم فهو ايضا يدل على ان المتولد من فعلنا الا انه لما وجد
بحسب امر اخر واقف على قصودنا ودواعينا واعني على توليده وحصوله من فعلنا
الذي هو السبب كالاعتماد للكون والنظر للعلم فان قيل هلا جاز ان يكون المتولد فعل
الله تعالى كما ذهب اليه صالح ويتوقف على ما ذكرنا هو باجراء العادة كما في الاحراق
عند الالقاء لا المتولد الذي ادعيتم قلنا نحن نعلم علما ضروريا استحالة تخلفه
وبعد ذلك العلم في انفسنا غير مستند الى العادة ونجد الفرق بينه وبين حصول
الاحراق عقيب الالقاء والاشباع عقيب شرب السقمونيا ونحو ذلك من الامور
العادية واما الطبع الذي جعله الجاحظ مؤثرا وجعله النظام واسطة فهو
غير معقول كما مر اول الكتاب اللهم الا ان يريدا به السبب الذي يمكن
كالنظر للعلم والاعتماد للكون مثلا ويسميان ذلك السبب طبعا فهو الذي نقول

لان ذلك السبب فعلنا فيكون المتولد متولدا من فعلنا كما قلنا فيكون فعلنا
ولم يبق خلاف الا في اللفظ ولا خطا الا في العبادة **مسئلة** لما تقرر ان
المتولد فعل للعبد كالمبتدا اخذ في تعريفهما فقال السخاني ع م والمتولد هو
المسبب وهو الفعل الموجود بالقدرة بواسطة موجبة سوا كان مباشرا كالعلم او
متعديا كتحريك الغير قال والمبتدا هو ما يفعل بالقدرة في محلها لا بواسطة
موجبة وهو لا يكون الا مباشرا ولا بد من زيادة قيد الاعتقاد كما ذكرنا ليدخل
المبتدا الموجود بواسطة شرط في حد المبتدا ويخرج عن حد المتولد وغيرها
انهم من المحدثين انما هما المتولد والمبتدا من فعلنا واذا اردنا الشمول حذفنا
ذكر القدرة من الاول والقدرة والمحل من الثاني وقال ضح فيه المتولد هو فعل
العبد بل جميع ما جعلناه متولدا فهو فعل الله تعالى ابتدا فانه كان بواسطة
فعلنا فهي واسطة عادية لا موجبة وقد تقدم حكاية مذهبه ولخلافه
بمحل المباشر كله مبتدا لسقوط الحكاية عنه والحجة لنا عليه ما
من قيام الدلالة على وجود المبتدا والمتولد في افعالنا وهو ما علمناه من استحالة
الفعل خارج عن محل القدرة وبعض الافعال الموجودة في محل القدرة ايضا
كالعلم لا بواسطة فعل في محلها بكثرتها وتقل بقلتها على طريقة واحدة ودائمة
مستمرة وعلمنا ان ذلك ليس عاديا ولا يجوز اختلافه كسائر العاديات وان تلك
الواسطة ليست شرطا والا لم يكن الفعل واجب الوجود بعد وجودها والا لما جاز
تخلفه بعدها لمانع او عدم شرط فيثبت بذلك وجود المتولد في افعالنا

مسئلة قال الاكثر من العدلية ويجوز الكل فرق الاسلام
ولا تقدر العبد على ايجاد اللون والطعم والريح
وانما هي من الاجناس التي يختص القديم تعالى وقال بشر بن المعتمر وبعض البغدادية
بل العبد قادر على ايجادها متولدة عن الاعتماد وذلك كتنفيص الناطف وهو
القبيطي الحادث بالضرب وتسويد الحبر الحادث بالخلط والحرارة الحادثة عند حك
احد الحجرين بالاخرى فلما توقف البياض والسواد على المذكورات على فعلنا الذي
هو الضرب والخلط على طريقة واحدة كانا متولدين عنها كما في سائر المتولدات

قلنا في الرد عليهم ذلك الحادث عقيب الضرب والخلط لون كان كامنا
في الحجر ومعنى كونه انه حال في اجزا لطيفة منتشرة في باطنه مستترة بالحلاجة

في ظاهره فاذا اعتمد على ذلك الجسم بضرب او خلط انقشعت تلك الساترة وظهرت
الاجزا اللطيفة فظهر اللون الذي فيها وذلك ككمون الدهن في السمسم والنار في
الحطب وقد جوز ابو هاشم ان يكون ذلك اللون حادثا من الله اسد المجرى العادة
قال ابن متويه والصحيح خلافه قال الامام عليه السلم ولا مانع مما جوزه ابو هاشم وانما
قلنا انه كان كامنا لا متولدا كما زعمه البعض اذ يكون لانه لا يخلوا اما ان يكون
متولدا عن الاعتماد او عن غيره الثاني باطل اذ لا مشار اليه يصلح لتوليده ولا
قابل بذلك والاول باطل ايضا اذ الاعتماد لا يصح ان تولده ولا حد لا استمر توليده
اياه في كل محل و ولده في كل شي يصح وجوده فيه لانه اذا وجد السبب
وكان المحل محتملا للمسبب ولا مانع من الحجبة صدا او عدم وجب وجود المسبب والحرج
المسبب عن كونه سببا فيلزم اذا اضرب احدنا الحجران يبيض كالناطف واذا خلط
الناطف بغيره ان يسود كالحبر وايضا لا مخصص لتوليده البياض دون السواد وغيره
من الالوان ومثل ذلك نقول في الروايح وكذلك الحرارة حيث قالوا انها متولدة عن
فعلنا دون البرودة لان ما ولد احد الضدين يصح في جنسه ان يولد الضد الاخر
والا لافتقر احد الضدين الى اكثر مما افتقر اليه الاخر وهو محال **مسئلة**
اتفقت المعتزلة على ان المبتدا لا يخرج عن كونه مقدورا الا حال وجوده وان المتولد
يخرج عن كونه مقدورا حال وجوده وانه باق على المقدورية قبل وجود سببه
واختلفوا فيه حال وجود سببه فقال اصحابنا البصريون ان المتولد غير مقدور
عند وجود سببه وهذا لا يفتقر الى بقا قدرة فاعل السبب ولا الى حياته وقال
عباد بن سليمان الضمري بل لا يزال يوصف بانه مقدور حتى يوجد كالمبتدى
قلنا ردا عليه مرجع المقدور وان يقف على القصد والداعي والمعلوم ان
المتولد عند وجود السبب لا يقف على القصد والداعي بل قد صار واجب الوجود ولو
كره فاعل السبب وجوده وهذا خلاف في اللفظ فقط اذ لا خلاف بينهم انه
بعد وجود سببه لا يفتقر الا من جهة القادر اصلا فابيد ذلك
ابو هاشم ان مسببات القديم تعالى لا يخرج عن كونه مقدورا بوجود سببه وعلل
ذلك بان وقوفه على اختياره باق اذ ما من حالة الا وهو يقدر فيها تعالى على منع
وجوده بايجاد ضده بخلاف احدنا فانه لا يقدر كالرميه بعد نفوذها يوصف
القديم بانه قادر على ردها دون احدنا وظاهر اطلاق المسئلة في الكتاب يقتضي

انه لا فرق الا ان يجعل الالف واللام في المتولد للعهد اي المتولد المتقدم ذكره وهو
الذي من فعلنا الا ان الاطلاق اولى لان معنى خروجه عن كونه مقدورا والمراد
عدم احتياجه بعد وجود سببه الى تأثير القادر اصلا وهذا حاصل في
مسبب القديم تعالى **فرع** على هذه المسألة وهو انه قال الاكثر ويصح من فاعل
السبب التوبة من المتولد بعد وجود سببه قال القاضي واذا صحت وجبت
لانها من الواجبات المضيقة وقال د لا يصح التوبة من المتولد الا بعد وقوعه
اذ هي بذل الجهد في تلافي ما وقع واما ما لم يقع فالواجب تركه لا التوبة منه ○
قلت رد عليه نحن نعلم ان ما قد وجد سببه ووقع فانه كالواقع الذي قد وجد
من جهته فاعلموا انما قلنا ذلك فيما وجد سببه ولما يوجد لخروجه عن كونه
مقدورا كما تقدم في المسألة السابقة واما استحقاق العقاب على المتولد قبل وجوده
وبعد وجود سببه ففيه قولان لابي هاشم فان قلنا به فلا كلام في وجوب
التوبة دفعا لضرر العقاب وان لم نقل به فلا يمتنع وجوبها ايضا منعا من الاخلال
لانه يجب التحرز من المضار الموهومة هكذا قال اصحابنا وقد يقال في هذه
المسألة لا اشكال في وجوب التوبة عن السبب اذ هو قبيح قطعا ولو لم يكن الا
لقبح مسببه واما المسبب فاما ان يعلم الفاعل او يظن وجوده ام لا ان علم او ظن
وجوده فاما ان يمكنه منع وجوده باعداد اضداده او نحوها او لا يمكنه
ان امكنه وجب عليه ذلك تحرزا من المضار المعلومة او المظنونة ولم يجب عليه
التوبة قطعا لانه لا يجتمع وجوب ترك الفعل ووجوب التوبة منه في وقت
واحد وان لم يمكنه وجبت عليه التوبة تحرزا منها ايضا سواء قلنا هي لرفع الضرر
او لمنع الاستحقاق في هذه الحال وان لم يعلم ولا يظن وجوده لم يجب عليه منع
وجوده ولا التوبة منه اذ لا وجه للوجوب لان الضرر غير معلوم ولا مظنون
فلا يجب التحرز عنه ومن هاهنا يعلم ان خلاف عباد ليس مبنيا على قوله السابق
في المسألة كما قال بعضهم ولنا ان الخلاف فيها لفظي **مسألة** اختلف
هل يصح ان يوجد في افعال الله تعالى ما هو متولد ام افعال الله سبحانه يجب ان يكون
مبتدأة فقال الشيخ م ويصح ان يكون في فعل الله تعالى المتولد عن سبب فيكون
الحادث هو باعتماد سببه بل ذلك واقع كحركة السفن والاشجار بهبوب الرياح واحراق
النار بالاعتماد ونحو ذلك وقال الشيخ ع لا يصح من الله تعالى ايجاد الفعل على جهة

التوليد لان حاجة المسبب الى سببه واجبة فيلزم اذا اراد الله تعالى ايجاد ذلك
المسبب الا يتأتى منه الا بايجاد سببه وذلك يستحيل على الله تعالى لاستلزامه
ثبوت الحاجة له تعالى الى السبب اذا اراد ايجاد ذلك المسبب والحاجة مستحيلة عليه
تعالى **قلت** وليس المحتاج الى السبب هو القديم تعالى بدليل انه قادر على مثاله
مما ليس من امثاله ابتداء من غير توليد بل انما المحتاج الى السبب هو ذلك الفعل
المسبب حيث توقف وجوده على وجوده فاحتاج الفعل الى السبب كما احتاج الى
المحل فكما انه لا يصح من الله تعالى ايجاده الا في محل ولم يلزم ان يكون تعالى محتاجا الى
المحل كذلك لا يصح منه ايجاده الا بايجاد سببه ولا يلزم ان يكون محتاجا الى السبب
بل عدم الحاجة في هذا اولى لصحة ايجاد امثاله مبتدأ كما تقدم ولا يصح ايجاد
امثاله في غير محل وايضا يدل على صحته منه تعالى انه وقع فلو كان مستحيلا
لما وقع ودليل وقوعه قوله تعالى في شأن السفن وجرين بهم بريح طيبة فنص
على حصول الجري عن الريح ويعضده قوله تعالى في اية اخرى ان يشأ يسكن الرياح
فيظللن رواكد على ظهره ومما يدل على وقوع المتولد منه تعالى ايضا قوله
وهو الذي يرسل الرياح فتثير سحابا الى غير ذلك **تنبيه** ارادة الله تعالى
للمسبب عند ايجاد السبب ولا يلزم ان تكون تلك الارادة عرفا كما الزم ابو علي
لان مقارنة السبب كمقارنة المسبب وقد جوز بعضهم ان تكون ارادته مقارنة له
وقد ذكر ابو هاشم القولين معا فقال والاصح هو الاول **مسألة**
ما وجد عن سبب سواء كان من فعل القديم تعالى او من افعالنا هل كان يصح ايجاده
مبتدأ ام لا وقد فرض المسألة في الكتاب في افعالنا فقط فقال حاكيا
عن م ص ولا يصح فيما نستبد به من الافعال ان نبتديه اي يوجد مستقلا بغيره اذ
ما كان وجوده عن سبب فان احتياجه الى سببه ذاتي الذي يصح ايجاده بغير واحد
يستحيل خلافه والا لكان له في الوجود وجهان فيلزم ان يكون بوجوده على احدهما
دون الاخر موجودا معدوما وما قال الامام ع لم يسلم بل لانه يلزم ان يتعلق مؤثران بشيء
بأثر واحد فيلزم معدوم من قادرين ومثل ذلك ذكر الشيخ ابو علي وقد كان
في النسخة القديمة مكان لفظة واجب لفظة ذاتي فغيره عليه السلام لعله
لانه لو كان ذاتيا اي لازما للصفة الذاتية ورد الاعتراض عليها للزوم ان لا يصح وجود
احد المثلين مستندا والاخر متولدا ومن ثم قال ابن متويه ليس في ذلك الاحتياج الا بل

الا النوع والضرب فقد ثبت بما ذكرنا انه لا يصح ان يبتدا غير ما يصح وجوده عن سبب
ولكنه يصح منا ان يبتدى جنسه حيث كان ذلك الجنس يصح منا ايجاده مبتدا
ومتولدا لما بيناه من ان ذلك الاجناس ليس من الاحكام الكاشفة عن التماثل او
الاختلاف وذلك ظاهر كعلمنا بالله تعالى فانه في اول حصوله متولد عن النظر
ثم اما تجدد بعد ذلك ابتدا مع انه جنس واحد متماثل

مسئلة

افعال العبد ضربان متولده ومبتداه والمتولد ضربان فعل قلب وفعل جارحة
فالمتولد من افعال القلب هو العلم ولا متولد من افعال القلوب الا العلم فقط اما كونه
متولدا فانا علمنا ذلك لوقوعه بحسب النظر ثبوتا وانتفاء وقلة وكثرة على طريقة
واحدة حتى علمنا بعد التكرار والاختبار علما ضروريا استحالة حصوله من فعلنا
من غير نظر واما انه لا متولد غيره فلانه قد عقل التولد فيه ولا يعقل التولد فيما
عداه من ساير افعال القلوب كالارادة والظن والنظر اذ لم نجد فيها التوقف
على امر يصلح سببا وان كان قد ذهب قاضي القضاة الى صحة توليد النظر
للاعتقاد المطابق وان لم يكن علما واما الضرب الثاني وهو المتولد من افعال
الجوارح فهي خمسة اجناس الكون والاعتماد وهما متولدان عن الاعتماد وتولدهما
مقترنين ولا يصح ان يولد احدهما دون الاخر والتاليف وهو متولد عن الكون بشرط
المجاورة فان كان في احد المحلين رطوبة وفي الاخرى يبوسة حصلت مع
التاليف صعوبة التفكيك والصوت وهو متولد عن الاعتماد بشرط الصكة
والالم وهو متولد عن الكون بشرط انتفاء الصحة فهل يحصل من هذا ان جميع
الاسباب ثلاثة فقط النظر والاعتماد والكون وان جميع المسببات الستة المذكورة
وما عداها فلا يكون الا مبتدا الا ان الثلاثة المتاخرة وهي التاليف والصوت والالم
لا يصح ان توجد من فعلنا الا متولدة فقط ولا يصح منا ابتداؤها البتة فاما
من الله فيصح مبتداه ومتولده وعكسها العلم فانه لا يصح من الله تعالى الا
مبتدا على ما ذكره بعض المتاخرين واختاره الامام عليه السلم واما منا فيصح مبتدا
ومتولدا كما تقدم وبقي اثنان من الستة الكون والاعتماد يصحان منا ومنه
تعالى مبتدين ومتولدين وقد جمع الامام عليه السلم المسببات الستة في قوله

الكون ثم الاعتماد مسبب ◊ والصوت والتاليف والالام ◊
ثم العلوم وللثلثة قبلها حكم ◊ احاط بعلمه العلام ◊
هو كونهن مسببات دايما ◊ مهما يولي فعلها الاجسام ◊

مسئلة قال الشيخ مر والسبب والمسبب كالشي الواحد في الحسن والقبح
فلا يصح اختلافهما فيهما بان يكون احدهما حسنا والاخر قبيحا وانما يكون كذلك
اذا استويا في القصد بان يقصد بفعل السبب وجود المسبب واما اذا لم يستويا في القصد
كان يقصد رمي هدف فيصيب انسانا فقد ذكر ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة
ان السبب حسن والمسبب قبيح واما ابو هاشم فانه يقول ان المسبب لا يوصف بحسن ولا
قبح لعدم القصد على قاعدته السابقة في اول باب العدل وحكى الحاكم عن قوم
لم يذكرهم انهم قالوا ليس السبب والمسبب كالشي الواحد بل قد يولد السبب القبيح
مسببا حسنا وكذلك العكس فيولد السبب الحسن مسببا قبيحا كل ذلك مع الاستوا
في القصد واختار الامام عليه السلم هذا القول ومثل لكل من الطرفين فمثال الاول
وهو توليد القبيح الحسن حسنا وذلك حيث مر انسان في ملك غيره مع كراهته لدخول
الى ملك نفسه فالمرور وهو السبب قبيح لانه تصرف في حق الغير مع كراهته والدخول
وهو المسبب حسن لانه تصرف الانسان في ملكه والمثال الثاني في توليد الحسن
قبيحا قال وذلك نحو ان يركض انسان فرسه في ارضه ليهلك مال جاره من كمه
وهو السبب حسن لانه تصرف في ملكه واتلاف مال غيره وهو المسبب قبيح لانه
ضرر بالغير عار عن نفع ودفع واستحقاق قال لكنه لا يعاقب عليه لانه قد
ابيح له سببه وانما يعاقب على قصده اذ هو قبيح لقبح المقصود قال وهذا من
اعجب المسائل حيث يعاقب على القصد دون المقصود مع اشتراكهما في القبح ثم
رجع بعد ذلك الى قول ابي هاشم واجاب عن كل من الطرفين اما الاول فقال
المولد للدخول في ملكه هو اخر اعتماد في ملك الغير وهو حسن لانه تخلص من
اللبث في ملك الغير واما الثاني فقال لا نسلم قبح ذلك الاتلاف لانه في حكم
المستحق ولفاعله ان يفعله ومن ثم احتج بقول ابي هاشم فقال قلنا المسبب موجود
وجود سببه لان ما وجد سببه فهو كالواقع على ما من فوجه قبح احدهما
يقتضي قبح الاخر فيستحيل اختلافهما حينئذ في الحسن والقبح بل اذا كان
احدهما قبيحا كان الاخر قبيحا قطعا اذ من شرط الحسن التعري عن ساير وجوه
القبح وكونه مستلزما للقبيح وجه قبح واعلم ان جواب الامام عليه السلم على
مثال الطرف الاول الذي ذكره يرد عليه اذا رمى من ارض غيره بسهم الى ارض
نفسه فان جميع تلك الاعتمادات التي في السهم بعضها متولد عن بعض فلا يصح ان

يحصل اخر الاعتمادات في ارض الغير حسنا وهو الذي يخرج به الى التنهي الى ملكه كما
قاله في المروت لانه متولد عما قبله وفيما قبله ما هو قبيح قطعا فيلزم تولد القبيح
الحسن والجواب ان نقال التصرف في الملك باعتمادات او اكوان او نحوها
ان كان في اسبابه الموجوده في ملك الغير ما هو قبيح ولو كان شيا بعيدا كان
قبيحا لانه لا بد في الحسن من تعريه عن سائر وجوه القبح وكونه متوقفا على القبيح
لانه من دونه وجد قبح وان لم يكن في اسبابه ما هو قبيح فلا اشكال حينئذ في
حسنه وجواب الامام عليلم على الطرف الثاني مبني على ما اختاره ابو هاشم
في نحو رد الوديعه القصد الخديعه انه حسن وانما نقبح القصد فقط واما على
قول ابي علي فيقبح السبب والمسبب معا وهو الظاهر ه **تنبيه** قد علم ان ما ذكرنا
في وجه استحالة لخلاف السبب والمسبب في الحسن والقبح يقتضي تبعهما مغا ايضا
حيث اختلفا في القصد كان يقصد رمي هدف فيصيب انسانا لان وجه قبح السبب
كونه مستلزما للقبيح فينظر في وجه قول ابي علي عبد الله وقاضي القضاه ه
فايده ذكر ابو هاشم ان من توسط ارض الغير ان خروجه قبيح لانه تصرف
في ملك الغير وخالفه سائر الناس وقالوا بحسنه بل بوجوبه لانه تخلص من قبيح
اللبث في ارض الغير **واعلم** ان مطلق الخروج اي غير مقيد بتقدم الدخول لا يكون
في نفسه اذا لم ينهى عن التصرف في ارض الغير مطلقا ولانه لو ابيح له مطلق الخروج
لا يبح له مطلق الدخول لانه لا يصح وجوده من دونه واما الخروج المقيد بسبق
الدخول فهو مباح بل واجب فكانه قيل له اذا دخلت فقد وجب عليك الخروج
اذ لو اوجب عليه الخروج مطلقا لكان قد وجب عليه الدخول وبعد امعان
النظر فيما حققناه تعرف دقه ما ذهب اليه ابو هاشم وانه متفق عليه بغير
التخصيص **مسئلة** والمولد للسبب الموجد له عند اكثر المعتزله هو الفاعل
للسبب الا انه اوجده بواسطه موجبه وقيل بل المولد للمسبب المؤثر في وجوده
هو السبب الموجب له قال الحاكم هذا الخلاف انما هو خلاف في العباره فقط وفي
مجرد التسميه مع الاتفاق على المعنى اذ لا خلاف بينهم ان وجوده باختيار الفاعل وانه
لولا وجود السبب لما وجد فالى ايهما نسب واضيف فهو قريب الا ان القول الاول
هو الاولى لان المسبب فعل صدر من فاعله الا انه بواسطه السبب ولا اشتباه في
ان اضافه الفعل الى فاعله الذي هو موجود بحسب قصده ودواعيه اقوى من اضافته

الى الواسطه التي لحسنت كذلك قال الامام عليلم والاقرب عندي ان اضافه التوليد
الى السبب اولى لاشعاره بالايجاب واضافه الايجاد الى الفاعل اولى لاشعاره بالاختيار
قال وهو الاقرب الى ما وقع عليه الاستعمال **مسئلة** قال الشيخ ع واما
الشعر النوره من قبيل الاسباب والمسببات وذلك ان الاترا له من قبيل الاكوان لانها
تفريق بين الشعر ومنبته وفي النوره اجزا نارية فيها اعتمادات علويه هي المولده
لذلك التفريق فهو حينئذ متولد من اعتمادات علويه في النوره منتسب حرارتها
لنصعدها لاجزا نارية كما ذكرناه فذلك التوليد الحاصل عن تلك الاعتمادات
كالتوليد الحاصل عن الموسى الا ان هذا عن اعتمادات مجتلبه وذلك الذي نحن فيه
عن اعتمادات لازمه وقال الشيخ مرة لا نقطع بذلك وان كان محتملا لجواز
ان يكون ذلك التفريق من فعل الله تعالى محدثه عند استعمال النوره ويكون ذلك مما اجراه
الله عاده مستمره ككثير مما من العادات المستمره وهذا التجويز مما لا مانع منه
فكان مانعا من القطع وايضا فان ذلك التفريق متاخر وقوعه عن اتصال اجزاء
النوره بمكان الشعر ويتراخى عنه فيضعف القول بكونه متولدا لتاخره عن
سببه وتراخيه عنه والمسبب لا يتاخر عن سببه في الغالب **مسئلة قالت**
... من المعتزله ويصح اراده الاراده لانها فعل فيصح من فاعلها ان يريدها
كغيرها من الافعال لان علة الصحه فيهما واحده وقال الشيخ ع وغيره وهم شيوخ
اصحابه البغداديين على ما حكاه لهم عنهم وهو قديم قولي ع لا يصح من فاعل
الاراده ارادتها والا لزم صحه التسلسل وهو محال وصحه المحال محال والقول بصحه
ارادتها محال قلنا انما يلزم المحال لو قلنا بوجوب اراده الاراده ونحن انما قلنا
تصح ولا تجب لانها جنس فعل غير واقع على وجه مخصوص وانما تفتقر الى الاراده ه
الوقوع على وجه دون وجه لا ما هو جنس فعل وما ذكروه من لزوم صحة التسلسل
فغير لازم اذ لم نقل انه يصح من الفاعل ايجاد ما لا يتناهى وقال العطوي من علما
المجبره بل لا بد في كل اراده ان تراد وهلم جرا حتى ينتهي تلك الارادات الى اراده
ضروريه يخلقها الله تعالى في فاعل ذلك المراد قلنا ما ادعيه انما يجب وجود مثل
ما دعي اليه الداعي والاراده نفسها كذلك فان الداعي الى الفعل داع اليها فوجب ثبوت
من جهة الفاعل ولا داعي له الى الاراده الاراده فلم يجب وجودها من جهته فان قيل
اذا كان الداعي الى الفعل داعيا الى ارادته فيكون الداعي الى الاراده داعيا الى

الارادة لانها تفعل ايضا قلنا الداعي بحق الاصالة انما هو للفعل وانما اسند الى الارادة على وجه السعة لتاثيرها في ايقاعه على وجه مخصوص وارادة الارادة ليست كذلك

مسألة قال الشيخ و البلخي وغيره وهم اكثر المعتزلة على ما رواه الحاكم يجب تقدمها على الفعل المراد ولا يجوز مقارنتها له اصلا لانها مؤثرة فيجب تقدمها كالقدرة قلنا القدرة مؤثرة في الايجاد والارادة في وقوعه على وجه فافترقا وقال الشيخان ع وم بل يجوز المقارنة ايضا اذ داعي الفعل داعي اليها كما تقدم فجاز مقارنتها لانها حينئذ كالجزء من الفعل وتحقيقه على ما اشار اليه ابو الحسين وذكر الامام عليلم انه يجب مقارنتها حيث كانت مؤثرة في وقوع الفعل على وجه لاستحالة تاثير المعدوم وحيث كان الداعي الى الفعل داعيا اليها وليست لتوطين النفس وتسمى في هذين الموضعين قصدا ويجب تقدمها حيث كانت للتوطين وتسمى حينئذ عزما ويجوز الامران حيث تعلقت بفعل الغير ولا تسمى قصدا ولا عزما ويحصل من هذا ان ارادة الله تعالى لفعله ارادة قصد مطلقا لاستحالة توطين النفس عليه تعالى ۞

مسألة اختلف علماء المعتزلة في ايجاب الارادة للمراد فقال الشيخان ع وم من البصريين وبشر بن المعتمر وهشام الفوطي وجعفر بن مبشر من البغداديين لا توجب الارادة الفعل المراد بل اذا توفرت دواعي الواحد منا وانتفت الصوارف وجب وجود الفعل ولو قدرنا ان الله تعالى سلبه الارادة او وجد بدلها الكراهة وقال ابرهيم بن سيار النظام ومعمر بن عباد وجعفر بن حرب وكذا عيسى الصوفي بل الارادة توجب المراد لكن شرط الا يتعلق بفعل غيره وشرط سلامة الاحوال فبعضهم قال توجبه على وجه التوليد وقال ابو القسم بل توجبه ولا تولده **قلنا** في الرد عليهم لو اوجبت المراد لوجد الفعل من القادر اذا اراده في حال عجزه لوجود الموجب واشتراطهم سلامة الحال من وجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف مما لا وجه له اذ لا يشترط في ايجاب الاسباب الا انتفاء الاضداد وملزوماتها ولو اوجبت المراد كما ذكروه لافتقرت في توليدها الى مماسة محلها ومحل ذلك الفعل المولد كالاسباب فانه اذا لم يتحد محل السبب والمسبب فلا بد ان يتماسا وعدم الايجاد ههنا معلوم في جميع افعال الجوارح وكان يجب مماسة القلب لجميع محالها وهو معلوم البطلان

مسألة قالت المعتزلة جميعا والبغدادية لها احكام ثلثة احدها انها متقدمة للمقدور وجوبا واقله بوقت واحد ثانيها انها غير موجبة له بل انما توجد بها على وجه الاحسان ثالثها انها صالحة للضدين ووجود احدهما دون الاخر باختيار القادر ليس الا وهذه الثلاثة الاحكام متلازمة فيلزم من القول باحدها القول بالاخيرين وذهبت المجبرة والاشعرية الى العكس من هذه الاحكام الثلاثة فجعلوها مقارنة موجبة غير صالحة وروي عن قوم منهم ابو عيسى الوراق واحمد بن يحيى الراوندي المخالفة في الحكمين الاولين فقط مع الموافقة في الحكم الاخير وهو كونها صالحة للضدين وانما قالوا بذلك فرارا من تكليف ما لا يطاق وهو غير منجح لهم مع قولهم بمقارنتها وللزوم المنافية لما تقدم من ملازمة هذه الاحكام والحجة **لنا** على صحة ما اعتمدناه من الاحكام الثلاثة ما نذكره اما الاول وهو كونها متقدمة ۞ فدليله انها لو قارنت المقدور ولم تتقدم عليه للزم امران الاول انها لو قارنت لما تعلق الفعل بالقادر لانه قبل وجوده غير قادر عليه لعدم القدرة وبعد وجوده لا احتياج له فلا تعلق له به بل انما يكون تعلقه بفاعل القدرة والامر الثاني انه حال الوجود لما احتاج الفعل اليها واذا كانت مقارنة لم تثبت الحاجة اصلا ونحن نعلم بالضرورة انتفاء الامرين معا فان الفعل متعلق بالقادرية ومحتاج اليها قطعا واتفاقا فان قيل اليس السبب مؤثرا في وجود المسبب ولم يلزم تقدمه عليه فكذلك القدرة قلنا المؤثر في وجود المسبب في التحقيق انما هو القدرة لكن بواسطة السبب لان وجودهما كالوجود الواحد ومن ثم قلنا ان المسبب موجود بوجود سببه كما تقدم واما الحكم الثاني وهو انها غير موجبة ۞ فدليله انها لو اوجبت مقدورها لزم امران احدهما ان لا يتعلق الفعل بالقادر ولا ينسب اليه البتة بل انما يتعلق بفاعل القدرة لانها موجبة له وفاعل السبب فاعل المسبب وكون القادر محلا للسبب لا يوجب تعلقه بمسببه كما في تحرك الشجرة ۞ فانه ينسب الى فاعل سبب التحرك فيها لا اليها نفسها فان قيل غاية ما يلزم القول بالجبر وهو عين مذهبهم الذي يظهرونه ويحتجون به قلنا تعلق الفعل بفاعله والفرق بين حركة الصاعد والساقط ضروري ومتفق عليه فيلزمهم نقضه وهو من الاستحالة بمكان وثانيهما انه يلزمهم ان لا يكون الكافر قادرا على الايمان لعدم وجوده منه وعدم الموجَب يدل على عدم الموجِب وهو مكلف به قطعا مع عدم القدرة عليه فيكون تكليفه به تكليفا لما لا يطاق واكثرهم لا يقول بجوازه واكثر من قال بجوازه

بها

انها لو قارنت صح

لانه انما يحتاج حال العدم ليخرج الى الوجود ويسقط الحاجة حال الوجود اذ حال الوجود حال استغناء

لا يجوز وقوعه واما الحكم الثالث وهو كونها صالحة للضدين فدليله انها لو لم تكن
تصلح للضدين كما ذكرنا لجوزنا ان نقدر على حركة يمنة [illegible] دون حركة يسرة [illegible]
لان احد الامرين ضد للاخرى والضرورة ترد ذلك [illegible] اذ نعلم بالضرورة ان
من قدر على احد الحركتين قدر على الاخرى فوجب القطع بكونها صالحة للضدين
كما ادعيناه **مسألة** ذهبت له جميعا الى ان تكليف ما لا يطاق قبيح عقلا
لا يجوز صدوره من القديم تعالى وقد الزمنا المجبرة على قولهم بايجاب القدرة
وخلق الافعال وعدم التقبيح العقلي ان يكون الله تعالى قد كلف عباده ما لا
يطيقونه وكانت المجبرة لا تلتزمه وان لم يقولوا بقبحه عقلا بل قالوا انه لا يليق
بالحكيم فيه من النقص شاهدا ولم يزالوا على ذلك حتى صرح ابو الحسن
الاشعري بجوازه على الله تعالى وذلك خرج منه على مذهبهم وعمل بقواعدهم من
نفي التقبيح العقلي والقول بايجاب القدرة وخلق الافعال ونحو ذلك والحجة
لنا على ما ادعيناه حجتان عقلية وسمعية اما العقلية فهي ان تكليف
الضرير نقط المصحف وتكليف من لا جناح له بالطيران معلوم قبحه ضرورة عند كل
عاقل وانما قبح لكونه تكليفا لما لا يطاق فيجب قبحه ايضا في حق القديم لان حصول
العلة الموجبة لقبحه قال الحاكم قبح تكليف ما لا يطاق على سبيل الجملة معلوم
ضرورة واستشهد على بعض العقلاء وبعض الاعيان لعارض لا يمنع من ذلك
بل يستدل عليه بالرجوع اليها لا الاستيثاق فيه كما اشار اليه الامام عليه السلام واما
الحجة السمعية فايات كثيرة منها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وقوله لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها معناهما الا ما تقدر عليه والاحتجاج بالسمع
على هذه المسألة لا يصح الا انه ذكره الامام عليه السلام على سبيل المعارضة للخصم
به وعلى وجه الالزام لموافقتهم على صحته احتج المخالف بان الله تعالى كلف ابا
لهب تصديق النبي صلعم في جميع ما جاء به ومن جملة ما جاء به انه لا يصدقه فقد
كلفه بان يصدق بانه لا يصدق وفيه تنافي وتناقض ظاهر والجواب انه
انما كلفه تصديق النبي صلعم فيما جاء به على الجملة لا في كل فرد فرد الا فيما بلغه
فقط ولا نسلم ان هذا مما بلغه اذ لا يجب التبليغ الا لما له فيه مصلحة [illegible]
او غيره ولا مصلحة لابي لهب في ذلك **مسألة** اتفقت المعتزلة
على انه يجوز ان يوصف الله تعالى بانه اقدر الكافر على الكفر وعلى انه لطف

ان يوصف بانه اعانه عليه لان الاعانة تستلزم الارادة وهو واذى التمكين مع
الارادة واختلفوا في وصفه بالتقوية عليه فقال الاكثر منهم ولا يجوز ان
يوصف الله تعالى بانه قوى الكافر على الكفر وان كان بمعنى الاقدار لغة
لايهامه الخطأ وهو الاعانة لافادة اللفظ اياها عرفا وقال عباد بن سليمان
وبعض شيوخنا بل يجوز وصفه بذلك قال الامام عليه السلام قلت وهذا القول
هو الصحيح اذ قواه كاقدره في المعنى فكما يجوز وصفه بانه اقدره عليه فكذلك
كما تقدم يجوز وصفه بانه قواه عليه لان القوة والقدرة لفظان مترادفان ولا نسلم
انه يفيد الاعانة عرفا كما ادعاه الاولون بل هو باق على معناه اللغوي
والنقل خلاف الاصل ولا دليل ولا سماع للذهاب اليه **مسألة** في الكلام
في البدل قالت المعتزلة جميعا ومن فعل موجود سواء كان من افعال الله
تعالى ومن افعال الواحد منا الا وكان يصح في وقت وجوده وجود ضده
حيث له ضد بدلا عنه كحركة يمنة او حركة يسرة والارادة والكراهة وهذا
كله قبل وجود الفعل كما اشار اليه الامام عليه السلام بلفظه كان لا حال وجوده
ولا يتصل البدل عنه فقد صارت شروط البدل اربعة على ما اشار اليه في الكتاب
كونهما معدومين وضدين ومقدورين لقادر واحد ومختصين بوقت واحد
واما كونهما متضادين فغير شرط على ما اختاره عليه السلام وان كان قد اشترطه
كثيرون وكذلك كونهما من فعل القادر بالقدرة وقالت المجبرة بل لا يشترطه
ان يكونا معا معدومين فانه يجوز وجود الايمان من الكافر حال وجود الكفر
بجوزوا البدل عن الموجود قال الحاكم واول من قال بهذا القول حسين بن محمد
النجار وانما قاله فرارا مما يلزمه المعتزلة على القول بايجاب القدرة
من تكليف ما لا يطاق فقالوا انه يصح منه الايمان حال ايجاب القدرة الكفر
على وجه الجمع بل بان لا يكون كان فيه الكفر وقدرته الموجبة له وليس هذا
القول مخلص لهم مما فروا عنه لانه اذا كان الكافر لا قدرة له على الايمان
حال كفره وهو مكلف به فقد كلف ما لا يطيق وكونه يصح منه على تقدير
وجود قدرته وعدم الكفر وقدرته مما لا تعدى نفعا وانما هو كما يقال
يصح من الجماد على تقدير عدم الجمادية ووجود القدرة ونحو ذلك وان قالوا
انه يصح منه لا على تقدير شي كما تشعر به لفظ البدل **قلنا** ذلك محال فان

احدهم

صحة وجود الضدين حال وجود الاخر كاجتماع الضدين في الاستحالة وتجويز
وجوده في الوقت الذي ضده واجب الوجود فيه كتجويز وجود المعدوم حال العدم

فصل في الاجل والرزق

الاجل في اللغة الوقت المضروب به حد وقت امر وفي العرف وقت الموت اذا اطلق ولا يستعمل في غيره الا مقيدا نحو اجل الدين

مسئلة قالت ابو هاشم من المعتزلة الاجل المضروب للموت واحد لان الموت واحد قطعا والاجل هو وقت الموت فيكون واحدا ايضا قطعا وقالت البغدادية منهم بل للموت اجلان احدهما مقدر وهو الذي يقع فيه الموت باي سبب من قتل وغرق والاخر مسمى وهو الذي لو لم يموت من علته او يقتل لبقي اليه هكذا في شرح الحاكم قال الامام عليه السلام والاقرب عندي ان المخالف يعكس فيعود المسمى هو الذي يموت فيه والمقدر هو الذي يعد بقاؤه اليه لو لم يقتل ونحوه ويعضد رواية الحاكم احتجاجهم بالاية التي سنذكرها فانهم جعلوا المسمى فيها ما جعله الامام عليه السلام مقدرا

قلنا الاجل هو وقت الموت وهو واحد ليس الا على ما مر واما ما يموت فيه فليس باجل واما كونه كان يموت فيه على تقدير فلا يصير به اجلا الا مجازا والا لم ينحصر الاجال في اثنين فقط بل ما من وقت الا وكان يصح يموت فيه على تقدير

واما ما احتجوا به من قوله تعالى هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده فاراد بالاجل الاول وقت الموت واراد بالاجل الثاني القيامة لا ما ذكروه من وقت اخر للموت على تقدير عدم الاول وذلك مما لا خلاف فيه بين جماهير المفسرين فبطل احتجاجهم بالاية الكريمة

مسئلة قالت من المعتزلة لو لم يقتل المقتول او يغرق الغريق او يذبح الشاة ونحو ذلك لجاز ان يموت في ذلك الوقت الذي قتل فيه وجاز ان يحيى من غير قطع باحد الامرين وكذا لو لم يصب الميت علته التي مات منها وكذا في غير الموت نحو لو لم يحرق زيد الدار لجاز ان تبقى وان تخرب اذ لا سبيل الى القطع باحدهما قال الحاكم هذا الكلام انما هو على تقدير انه لو لم يقتل واما بعد القتل فانا نقطع انه لم يكن يجوز غيره لانا الاجل وقت الموت وهو قد مات في ذلك الوقت فقد مات باجله والى هنا اشار السيد في شرح الاصول حيث قال ولا خلاف فيمن مات حتف انفه او قتل انه مات باجله لان الاجل هو وقت الموت وهما جميعا قد ماتا وقت

لان واجب العدم في ذلك الوقت لوجوب وجود ضده فيه وكان ذلك نفي الانتقال صح

موتهما وانما الخلاف في المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون حاله في الحيوة والموت وبعد توجيه كلام الحاكم بما ذكرنا ولا وجه للتشطير عليه كما في كثير من النسخ وقال الشيخ ل من المعتزلة والمجبرة جميعا بل لا اجل المسمى الذي قد علم الله انه يموت فيه وذلك محال لكشفه عن الجهل ولقوله تعالى لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون

قلنا في الرد عليهم قد بينا ان الاجل هو وقت الموت فالمقتول حينئذ مات باجله وليس القتل قطعا لاجله وكونه كان يجوز ان يعيش على تقدير عدم القتل لا يلزم عنه ما ذكروه وايضا لو كان يموت قطعا لزم فيمن ذبح شاة غيره ظلما وعدوانا ان يكون محسنا اليه بذلك الذبح اذ احلها له ينتفع بها ولو لم يذبحها لماتت حتف انفها فحرم الانتفاع بها فقد حفظها عن التلف فيعد فاعلا لغاية الاحسان ونهاية المعروف واما ما احتجوا به من قوله تعالى قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم فاقتضت الاية ان الذين علم الله انهم يقتلون لو قدرنا انهم لم يخرجوا للقتال لسبب الله لهم في ذلك الوقت والمضاجع المصارع وهي مواضع الموت فنعلم ان المقتول لو لم يقتل لمات قطعا فان ذلك متاول واختلفوا في تاويلها فقال الشيخ ع اراد تعالى لو لم تخرجوا للقتال في بيوتكم وهو كما قال الخصم لكن هذه الاية نزلت في قوم خاص بعد الحكم وهو ان الله قد علم من حالهم انهم لو لم يخرجوا لقتلوا في بيوتهم ولا يلزم من ثبوت ذلك في قوم معينين مخصوصين ثبوته في غيرهم كما هو مذهب الخصم وقال الشيخ وبل اراد لو لم تخرجوا للقتال لخرج قوم اخرون كتب عليهم القتال وهو المراد بالقتل اي امر وا به نحو كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص قال الامام عليه السلام وهذان التاويلان كلاهما تعسف وخروج من الظاهر قال بل الاولى بقاء الاية على ظاهرها والمعنى لو كنتم في بيوتكم وقد علم الله انكم تقتلون في وقت كذا في موضع كذا لبرز الذين علم الله ذلك من حالهم الى تلك المصارع باختيارهم لداع يدعوهم الى ذلك كما روي في الاثر عنه صلى الله عليه وسلم اذا علم الله وفاة عبد في بلد جعل له فيها حاجة وحينئذ يسقط احتجاج الخصم بها مع عدم اخراجها عن ظاهرها وقالت البغدادية بل لو لم يقتل المقتول لكان يعيش قطعا قالوا والا لم يكن ذلك القاتل بجنايته على المقتول ظالما له لانه قتله وقت وفاة اجله ولو لم يقتله لمات فلما علمنا انه ظالم وجب القطع بانه لو لم يقتله لعاش

ح لو لم يقتل المقتول لمات قطعا
قالوا والا لكان القاتل محسنا
قاطعا صح

موتهما

قلنا ردا عليهم لا شك أن قتله إياه في ذلك الوقت ضرر عار عن جلب
نفع ودفع ضرر واستحقاق فكان ظلما لأن هذه حقيقة الظلم على ما مر وكونه
صادف وقت موته لا يخرجه عن ذلك **تنبيه** ربما يقال إن البهاشمة
نقضوا قاعدتهم في هذه المسألة لأنهم قد قالوا قد وجد ما علم الله تعالى
السؤال ولم يجب عنه بلا ولا بنعم ولو قدرنا أن المقتول لم يقتل لجاز أن يعيش
وجاز أن يموت فلم يجعلوا السؤال والجواب ... أن بينهما فرقا لاحتمال
فإنه سئل هناك هل ينكشف عن الجهل ولا ينكشف فكان الجواب بالإحالة وهنا
كان يعيش أم لا فلا يجاب بالإحالة إذ لا وجه لها وإلا لزم أن يجاب بالإحالة في
نحو قول القائل لو أسلم الكافر أكان يدخل الجنة أم لا ولو سمع الله الكافر
أكانوا يتوبون أم لا ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم أم لا ونحو ذلك
والمعلوم أنه يجاب عن الأول بأنه يدخل الجنة وأن الله قد أجاب عن الآخرين
بقوله لتولوا وبقوله لكان خيرا لهم وأمثال ذلك أكثر من أن يحصى ⊙
مسئلة في الرزق وحقيقته في الأصل نفس المصدر يقال رزقه الله المال
رزقا وفي العرف عند أصحابنا ما ينتفع به وليس للغير المنع منه وعلى هذا
فإن الحرام ليس برزق لأن للغير المنع منه وخالفت المجبرة في ذلك وزعمت أنه يسمى
رزقا وقالت هو ما ينتفع به مطلقا سواء كان للغير المنع منه أم لا **ولنا** الحجة
عليهم قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون مدح بالإنفاق من الرزق وإنما يكون المدح
على امتثال الأمر فيكون الرزق حينئذ هو ما أمرنا بالإنفاق منه والمعلوم أن
الله تعالى لم يأمر بإنفاق مال الغير ولا بإنفاق الحرام مطلقا فلا يكون شيء منه رزقا
ومثل هذه الآية قوله تعالى وأنفقوا مما رزقناكم وقد ضعف الإمام عليه السلام
الاحتجاج بهاتين الآيتين لأنه لم يأمرنا بالإنفاق من جميع ما رزقنا بل من بعضه
لأن من للتبعيض فللخصم أن يقول ذلك البعض هو الحلال فقط قال فالأولى
الرجوع في الاستدلال إلى موضوع الرزق لغة عند أئمة اللغة وهم لا يسمون
ما اغتصب واحترمه رزقا **مسئلة** قد ثبت أن الرزق اسم للأعيان
المنتفع بها وحينئذ لا يقدر عليه إلا الله تعالى إذ هو إما جسم كالمأكولات والمشروبات
أو عرض غير مقدور لنا كنفس الطعوم والروائح والألوان والقوة والعقل ونحو
ذلك وقد يضاف لفظ الرزق إلى العبد مجازا فقط يقال رزق فلان خادمه أي أعطاه

وقال تعالى فارزقوهم منه وإنما أضيف إليه لتسببه له وذلك التسبب كالهبة
والصدقة فيقال رزقه أي وهب له أو تصدق عليه وأما استعماله حقيقة فهو في
فاعل الرزق نفسه وليس إلا الله تعالى وقالت المجبرة بل الجميع من الأرزاق والكسب
وغيره من الله **قلنا** وقد بنينا على نفي أفعال العباد إذا كان الكل من الله تعالى
فلا يستحق الواحد منا على هبته وصدقته مدحا ولا ثوابا والمعلوم استحقاقه لهما
فرع واجب على الله تعالى أن يرزق أحدا من عباده إذ المقصود
بالرزق هو التبقية واستمرار العيشة والمعلوم أنها لا تجب عليه تعالى
إلا الوقت اليسير الذي هو عقيب إكمال العقل كما سيأتي وتلك المصلحة
تحصل مما لا يفتقر إلى الرزق على أنا لو قدرنا وجوب التبقية عليه تعالى أوقاتا
كثيرة فإنها ممكنة من دون رزق فلا وجه لوجوبه وظاهر قوله تعالى وما من
دابة في الأرض إلا على الله رزقها يقتضي وجوب الارتزاق عليه تعالى للإنسان
بلفظ على وهي تدل على الاستحقاق لكنه محمول على أنه مجاز ووجه التجوز أن الله
تعالى قد تكفل بالرزق ووعد باستمراره وأمن العباد من انقطاعه
إيناسا لقلوبهم وصرفا لهم عن استغراق الأوقات بطلبه فصار حينئذ كأنه
واجب مستحق عليه تعالى إذ باستمراره منه تعالى اشتد الوثوق الذي لا يكون إلا في الواجب
أو يقال إن الله تعالى لما وعد باستمراره وأجرى به على عباده صار الوفاء به واجبا
على الحقيقة من غير تجوز لكنه مبني على خلاف سيأتي بين الشيخين إن شاء الله تعالى ⊙
تنبيه لو استوى التاجران في جودة البضاعة والأخلاق والعرف
وجميع ما يعد مرجحا ثم انصرف الناس إلى أحدهما دون الآخر قال الإمام عليه السلام
فقد اختلف فيه بعض شيوخنا إذ ذلك الانصراف منه إلى القصد من جهة الله
تعالى أم لا والتحقيق أنه لا بد من مرجح إذ مجرد الإرادة لا يكفي في الفعل على ما مر
وذلك المرجح اعتقاد جهل أو ظن لا علم لفرض الاستواء والجهل والظن لا يكونان
من الله تعالى انتهى بالمعنى وقد يقال قد يكون سبب الظن وهو الأمارة من فعل
الله تعالى وإن كانت كاذبة إذ لا يقبح الظن الصادر عن الأمارة الصحيحة ولو
كانت كاذبة على ما تقدم في العدل **مسئلة** قال أكثر الأمة طلب المال والكسب
من حله ومن وجهه الذي أبيح له كالتجارة والإجارة وجميع الحرف وكالزراعة
وعرف المال والاحتطاب وإن كان ذلك لا يسمى كسبا في اللغة على ما ذكره الإمام عليه السلام

فكان ذلك جائزا لا حرج فيه ولا عقاب على فاعله خلافا للحشوية والصوفية فانهم ذهبوا
الى تحريم الاكتساب قالوا لانه ينافي التوكل وقد امرنا به ولانه لا يامن الكاسب
ان يغصب عليه ما كسبه ظالم فيتقوى به على الظلم ويستعين به على المنكر ويحرم
فيبيح ما ادى اليه كان قبيحا ولانه قد اختلطت الاموال والتبس الحلال بالحرام
فوجب تجنب الجميع والحجة **لنا** عليهم العقل والسمع اما العقل فانا نعلم
بالضرورة ان التماس النفع حسن عقلا بانواع الفلاحة والتجارة ونحوها واما
السمع فقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله
وهذا صيغته امر واقل احواله الاباحة وايضا فان اجماع الصحابة والتابعين
على ذلك معلوم ضرورة فانهم كانوا اهل حرف وصناعات مع كونهم الطف من غيرهم
توكلا على الله وتجنبا للحرام وقولهم انه ينافي التوكل غير مسلم فان الزارع
يلقي بذره في الارض متوكلا على الله في اساله ونمائه بنزول الغيث وسلامته
عن الافات قال الامام عليه السلم ولهذا يلقى الناس توكلا وبعده اهل السفر في البحر
والبر يقطعون القفار ويخوضون البحار ابتغاء فضل الله وتوكلا عليه في دفع
العوائق عنهم وتمام السلامة لهم واما كون الكاسب لا يامن ان يغصب عليه فذلك
لا يقتضي تحريمه واما اختلاط الاموال فنحن نقول ما غلب بظننا انه حرام وجب
تجنبه **تكملة** قال الامام عليه السلم انا احفظ عن بعض العلماء ان التكسب للنفس
والاولاد من اهم الواجبات وان الله استعبدنا بما ركب فينا من حب المال والحرص
على جمعه عن التصريح بايجابه كايجاب الصلوة والزكوة والحج وذلك لما في تحصيله
من التحرز عن اذية الناس بالسؤال وتحمل منتهم فانه مخصوص ولما في جمع المال
من حفظ الورع عن اموال الناس قال عليه السلم وقد نبه عليه السلم على ذلك حيث قال
طلب الحلال فريضة على كل مسلم بعد الفريضة او كما قال وقوله نعم العون
على التقى المال الى اخر ما ذكره عليه السلم **مسئلة والسعر** في اللغة
قدر ما يباع به الشيء فهو اسم للثمن نفسه قيل وهو غالب في الماكولات المثليات
قال الامام عليه السلم ويختص من المثليات المكيلات في الغالب فان زاد الثمن
على المعتاد في تلك الناحية فغلاء مشتق من الغلو وهو مجاوزة الحد وان نقص عن
المعتاد فرخص ماخوذ من الرخص وهو اللين وقد يكون الغلاء والرخص من الله
حيث شدة جدب او خصب بفتح الجيم والخاء لا بفتح خا خصب الا اذا كان

وقع مع جدب والاكثر تريب وقد يكون من العباد حيث سببه احتكار او قطع السبل
او منع السلطان عن البيع او نحو ذلك وقالت الحشوية بل جميع الاسعار من الله
مطلقا ولا شيء من العباد **قلنا** في الرد عليهم المعلوم انه قد نهى الله سبحانه
عن الاحتكار المقرون بالشروط المذكورة فيه وما ذلك النهي الا لئلا يقع الغلاء
فعلمنا ان الغلاء قد يكون متسببا عن فعلنا **فصل** قد ثبت عدل الله وحكمته
وان افعال العباد منهم لا منه وحينئذ لا يجوز اطلاق القول ان المعاصي بقضاء
الله الا للمجبرة **قلنا** ان القضاء له اربعة معان الالزام وقضى ربك الا
تعبدوا الا اياه والاحداث فقضاهن سبع سموات والاعلام وقضينا الى بني
اسرائيل وتخليص الذمة قضيته الدين فلا يجوز الاطلاق لانه يوهم انه تعالى خلقها
فيهم اذ هو احد معانيه التي وضع اللفظ لها واللفظ المشترك اذا كان في معانيه ما
يوهم خطأ لم يجز اطلاقه وكذا يوهم انه امر بها وهو لا يجوز وانما يصح اذا كان بمعنى
الاعلام ولم يقصد صارف اليه او قرينة معينة له وكذلك لا يجوز ان يقال ان المعاصي
بقدر الله لذلك ايضا لان القدر له معنيان الخلق نحو وقدر فيها اقواتها والعلم نحو
قدرناها من الغابرين والكتابة نحو قوله واعلم بان ذا الجلال قد قدر
في زبرها اطلاق اللفظ موهم انه خلقها واما المجبرة فقد جروا هنا على قاعدتهم
في خلق الافعال **مسئلة** اتفقت الامة على ان القدرية اسم ذم مورود
ورد في ذمها من الاثار ما هو متفق على صحته وصرنا نترامى بهذا الاسم نحن
والمجبرة فنحن نقول القدرية هم المجبرة والمجبرة قالوا بل القدرية هم المعتزلة قلنا
والرد عليهم المعتزلة هم الذين نفوا القدر وقالوا المعاصي ليست بقدر الله فلا
يكون هذا الاسم لهم لان الاسم مشتق من الاثبات لا من النفي اذ لا يقال لمن نفى العدل
عدلي ولمن نفى الجبر جبري واذا ثبت ذلك وثبت ان المجبرة هم المثبتون للجميع
للقدر وجب ان يكون هذا الاسم لهم لا لغيرهم فان قيل هو منسوب الى
القدرة والمعتزلة اثبتوها للعبد **قلنا** فكان يجب ضم القاف فان قيل
المعتزلة اثبتوا القدر للعبد ويقولون ان المعاصي بقدر العبد فتصح
النسبة اليهم **قلنا** هذه ليست من عباراتهم وانهم لم يتوغلوا ذكر القدر
بخلاف المجبرة وايضا نظرنا في الاثار الواردة في ذم القدرية فمن حصلت فيه
اوصافها فهو المراد بها وقد روي من صحيحها قوله صلى الله عليه وسلم صنفان من امتي

لانا لهم شفعاء وهم القدرية والمرجئة فقيل له ومن القدرية قال
قوم يعملون المعاصي ويقولون ان الله قدرها عليهم وهذا صريح في انهم هم القدرية
لانهم اهل هذه المقالة و منها قوله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة وهم خصماء
الرحمن وشهود الزور وجنود ابليس وطريقة الانصاف ان ينظر فيمن حصلت
فيه هذه الاوصاف فهو المراد بالقدرية اما الاول فليس المراد مذهب المجوس
على الحقيقة اذ ليس في هذه الامة مجوس بل المراد من مذهبه اشبه بمذهبهم
وقد نظرنا فاذا هم اشبه بهم اذ قالوا الفاعل على الخير كالايمان لا يقدر على الشر
كالكفر اذ القدرة غير صالحة للضدين وهذا انسد عن مذهب المجوس
كما تقدم واما الثاني فانهم هم المخاصمون للرحمن فانه اذا احتج يوم القيامة
على العصاة واظهر انهم اتوا من قبل انفسهم وانه ليس ظالما لهم قام المجبرة
فردوا عليه الحجة وقالوا بل انت الذي خلقت فيهم العصيان وطلبت منهم
ما لا قدرة لهم عليه وهو الطاعة ثم اخذتهم الان تعاقبهم على فعلك ويحكم
عليه واما الثالث فان الله تعالى اذا سأل الشياطين لم اضللتم العباد واغويتموهم
قالوا انت الذي اضللتهم واغويتهم ثم لا يجدون من يشهد لهم على ذلك الا المجبرة
دون سائر الامم واما الرابع فانهم الذين يتعصبون لابليس ويحتجون له
على مقالته رب بما اغويتني ويقولون انه غير مستحق للذم والبراءة لانه لا فعل
له بل الله هو المضل والمغوي واذا ثبت حصول هذه الاوصاف فيهم
هم المرادون بالقدرية من غير شك ولا مرية وقد ذكر اصحابنا وجوها اخرى من
المشابهة بينهما الا ان ما ذكره الامام هو اقواها واجلاها ولذلك اقتصر
عليه **مسألة** قالت ه جميعا ولا يجوز ان يطلق على الله تعالى انه يضل
احدا من عباده وقالت المجبرة بل ذلك يجوز **قلنا** له معان فيها ما هو
خطأ فاطلاق اللفظ من غير تقييد يوهم الخطأ لاحتمال ان يكون المراد بكونه اضل
العبد انه اغواه وخلق الضلال فيه وذلك لان الاضلال في لغة العرب له معان
اربعة احدها الاغواء عن الحق نحو قوله تعالى واضلهم السامري اي اغواهم
عن الحق وثانيها الهلاك نحو قوله ائذا ضللنا في الارض انا لفي خلق جديد اي هلكنا
وثالثها العقاب نحو قوله تعالى ان المجرمين لفي ضلال وسعر اي عقاب والسعر جمع
سعير وهو العذاب المستعر اي المشتد ورابعها الحكم والتسمية كقول الشاعر

ما لا يهدي قومه ويضلنا جهرا وينسبنا الى الخفا ه اي يحكم على قومه بالهدى
ويسميهم مهتدين وعلينا بالضلال ويسمينا ضالين قال الامام عليه السلام ومنه
قوله تعالى يضل به كثيرا فالضمير راجع الى القرآن اي يحكم بضلال كثير بسبب كفرهم
به ويهدي كثيرا بسبب ايمانهم به وقد قيل ان الضلال والهدى في الاية
بمعنى العقاب والاثابة وقيل غير ذلك ايضا **فصل** في بيان وجه
خلق الله الخلق قالت ه جميعا انما خلق الله الخلق المكلفين من الملائكة
والانس والجن الا ليتفضل عليهم بالتكليف الذي هو تعريض الى درجات الاثابة
وبعض من المنافع الدنيوية وقالت المجبرة بل خلق بعضهم للجنة وخلق
بعضهم لمدخلهم النار فقط لا غرض له غير ذلك وقيل بل انما خلقهم لاظهار
قدرته تعالى فيعلم انه قادر على ذلك وهو مروي عن قاضي القضاة وقيل بل
خلقهم جل وعلا لا لغرض اصلا لاستحالة الاغراض عليه ذهب الى ذلك ابن غوث
وابن الخطيب الرازي قال لان الغرض اما قديم فيلزم قدم العالم او محدث
فيكون لحدوثه لغرض اخر ويتسلسل ولان الغرض لا بد ان يعود على الفاعل
بنفع والنفع عائد على العبد لا على الفاعل فلا يكون غرضا له **لنا** في الاحتجاج
لما ذهبنا اليه ان نقول لا يخلو اما ان يكون خلقهم لغرض او لا لغرض والثاني
باطل لان العاري عن الغرض عبث والعبث قبيح والله تعالى لا يجوز عليه القبيح
فتعين انه لغرض ولا يخلو ذلك الغرض اما ان يكون انتفاعه تعالى او انتفاعهم
والاول باطل و ذلك لان انتفاعه تعالى محال لما تقدم انه لا يجوز عليه ه
النفع والضر فتعين الثاني وهو انه انما خلقهم سبحانه لينفعهم من ثواب لا يحصل
الا بالتكليف الذي تفضل عليهم سبحانه به او غيره من المنافع الدنيوية كالمأكولات
والمشروبات ونحوها فان قيل ان الله لم يخلق المكلفين الا للتكليف فقط
واما المنافع الدنيوية فغير مقصودة بل التكليف لم يتم الا بها فدخلت تبعا
قلنا هذا اذا كان التكليف لا يتم من دونها وذلك غير مقطوع به في كثير
منها فالاولى ان نقصد الحكم المجموع الذي هو التكليف وتلك المنافع التي لا
يتوقف عليها اذ لا مانع من ذلك وقولهم الغرض اما محدث او قديم قلنا بل
محدث وهو انتفاعهم قولهم فيحتاج الى غرض اخر قلنا الانتفاع من فعلهم
وانما الذي من فعله خلق العين المنتفع بها فلا يتسلسل وقولهم لا بد ان يعود

الغرض على الفاعل قلنا هو عائد عليه من حيث كونه غرضا باعثا لا من حيث كونه
نفعا وليس يلزم ان يعود عليه من كل وجه وقول من جعل الغرض اظهار قدرته
ظاهر السقوط ان لم يرجع به الى ما ذكرنا ٥ وقد احتج المجبرة بحجة سمعية
وهي قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس فظاهرها يقتضي
انه خلق كثيرا من الجن والانس قاصدا ادخالهم جهنم لان هذه لام الغرض
نحو جئت لاقرا واسلمت لادخل الجنة والجواب عنها ان ظاهر هذه الاية
الكريمة نافى ما سمعوا من قيام الادلة عليه من عدل الله وحكمته وانه لا يجوز
على الظلم فوجب تاويلها وهو ان نجعل هذه اللام للعاقبة لا للغرض ولام العاقبة
كثير في القران كقوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
اذ المعلوم انهم انما التقطوه ليكون لهم قرة عين كما حكاه الله تعالى بقوله
قرت عين لي ولك لا تقتلوه ومن وروده في كلام العرب قوله ٥
لدوا للموت وابنوا للخراب ٥ وقوله ٥ وللموت تغذوا الوالدات سخالها ٥ كما
لخراب الدهر نبني المساكن ٥ واذا حملنا اللام في الاية على ذلك بطل تعلق
الخصم بها وكانت موافقة لما تقدم من ادلة العدل والحكمة وبهذا هو
الواجب مهما امكن

مسئلة قد ثبت ان الله تعالى انما كلف المكلفين
لتعريضهم الى درجات لا تنال الا بالتكليف وهي الثواب وهذا ابتنا على
انه لا يجوز التفضل بالثواب اذ لو جاز ذلك لكان التكليف عبثا وهو لا يحسن
عليه تعالى وكونه لا يجوز عليه التفضل بالثواب هو الحق عندنا خلافا للبهشمية
فانهم اجازوه وهو بنا على نفي القبح العقلي وانما حكمنا بانه لا يجوز التفضل
به لتضمنه تعظيم من لا يستحق التعظيم وهو قبيح اما ان التفضل به متضمن لذلك
فلان حقيقة الثواب المنافع المستحقة على جهة الاجلال والتعظيم واما ان
تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح فذلك معلوم فانه يقبح من احدنا ان ينزل
الصبي او الرجل الاجنبي الذي لا يعرف فضله ولا يعرف حاله منزلة الانبياء في
الاجلال والتعظيم والتواضع له والخضوع بين يديه ويعد فعله ان لم يكن سخفا
استهزا وسخرية

مسئلة تكليف من علم الله انه يؤمن حسن منه تعالى
ونعمة على ذلك المكلف ولا خلاف في ذلك واما تكليف من يعلم الله انه يكفر
ويموت كافرا مستحقا للعقاب الدائم فعند العدلية كافة انه ايضا حسن من

تعالى ونعمة منه على ذلك المكلف اذ هو تعريض منه تعالى لذلك المكلف
لمنافع عظيمة لا تنال الا بالتكليف وهي منافع الثواب وذهبت الملاحدة الى انه
قبيح ومن ثم توصلت به الى نفي الصانع وذهبت المجبرة الى انه قبيح لو صدر من
غيره تعالى واما منه فهو حسن لانه لا يقبح منه قبيح قال الامام عليه السلم وهذه
اعظم شبه المجبرة التي يحتجون بها على انه لا يقبح منه قبيح اذ انكرت كون ذلك
التعريض يحسن في الشاهد كونه نعمة منه تعالى على ذلك المكلف قالوا بل
هو مضرة محضة لا اعظم منها اذ النعمة لا بد ان تكون منفعة ولو صدر من احدنا
مثل ذلك لكان قبيحا وقد صدر منه تعالى ولم يقبح منه فعلمنا انه لا يقبح منه
قبيح

لنا على كونه حسنا منه تعالى ونعمة انه تمكين للعبد من الانتفاع ومجرد
التمكين من الانتفاع نعمة اما كونه تمكينا فظاهر واما كون مجرد التمكين نعمة فلانا
نعلم ذلك في الشاهد وان بعث المكن عليه حيث قصد به صاحبه وجه الاحسان
وذلك كمقدم الطعام الى جائع وتمكينه منه من غير مانع فلم ياكل منه شيئا حتى مات
جوعا فانا نعلم انه يعد ذلك المقدم محسنا منعما ولو علم ان ذلك الجائع لا ياكل
الطعام انما هو لاساف كون مجرد التمكن من الانتفاع نعمة كما قلنا فنعلم ان
قياس التكليف على تقديم ايضا دون التقديم فيما لا ينقضي تبعا اذا قدم قبل
نفسه وقال الشيخ ابو القاسم البلخي هذا التكليف قبيح لا يفعله الله تعالى
لا يحسن منه تعالى الا ان كان لطفا لغيره من المكلفين كان يؤمن عنده انسان
فصاعدا وانما اشترط ذلك اعتبارا للاصلح وبنا على ما عدته في وجوب
الاصلح على الله تعالى كما سياتي فاذا كان لا يؤمن عنده الا واحد فقط لم يحسن

قلنا في الرد عليه ان التعريض للنفع حسن اذا لم يكن فيه مفسدة للمكلف
اخر وان لم يكن فيه لطف اذ مجرد التمكين حسن ونعمة كما تقدم في مقدم الطعام
الى الجائع وسياتي بطلان ما بنى عليه من وجوب الاصلح عليه تعالى في فصل الا

لطاف

مسئلة قالت البهشمية يجوز تكليف من علم الله تعالى انه يكفر كما تقدم
لا يجوز تكليف من علم الله انه يكفر غيره عند تكليفه بحيث لو لم يكلفه لما
كفر ذلك الغير وقال بل يجوز اذا كان من يؤمن عنده اكثر ممن يكفر عنده
وان كانا سوا او كان من يؤمن اقل لم يحسن وذلك بنا منه على وجوب الاصلح
ويجوز تكليفه نفسه فانه قد ثبت انه يحسن ولو علم انه يكفر فكذا اذا

ان غيره يكفر لكن لا بد ان يكون مزيوم من اكثر لاجل وجوب الاصلح ۝
قلنا ردًا عليهم القياس على جواز تكليفه مع العلم بانه يكفر لا يصح
لان تكليفه تمكين له وتعريض الى المنافع العظمى وقد قدمنا انه مجرد احسان
ونعمة وهذا التكليف الذي نحن فيه وان كان تمكينا ايضا للمكلف فهو
مفسدة في حق غيره اذ المفسدة ما يدعو المكلف الى فعل معصية او ترك طاعة
ومن المعلوم ان المفسدة وجه قبح كما تقدم في باب العدل فيكون موجبه لقبح ذلك
التكليف ولو حصلت بها مصالح اخر كتمكين المكلف وتعريضه فيما نحن فيه لانه يشترط في
الحسن ان يتعرى عن سائر وجوه القبح فان كان فيه وجه واحد من وجوه القبح
قبح ولو صاحبته وجوه حسن كثيرة كلطم واحد من الناس مع اعطائه لبعض بدل
المال جامعه من الفقر فانه قبيح لكونه ظلما ولا يؤثر ما فيه من وجوه الحسن

مسألة ٢ قالت العدلية جميعًا وقد هدى الله كل مكلف الى الدين اي دله عليه وبين له وفعل لهم من
الالطاف ما علم انه لطف لهم وبهذا اوجب عليه تعالى بقبح الاخلال به وقالت المجبرة
ان الله تعالى لم يهد الكفار اذ الهدى هو خلق الاهتداء فيهم فلو هداهم لاهتدوا
قلنا بل قد ارشدهم سبحانه وهدى بالمعنى الذي قدمناه فلم يقبلوا ونتيجة
ما ارشدهم اليه ودلهم عليه بدليل ما ذكرناه ويوضحه قوله تعالى فاما ثمود فهديناهم
فاستحبوا العمى على الهدى وانما فسر عليه السلام الهدى بقوله اي دله وبين له لانه
مشترك بين معان اربعة الدلالة والبيان نحو هدى للناس وبمعنى الارشاد كمن نحو
اهدنا الصراط المستقيم وبمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا زادهم هدى
وبمعنى الاثابة نحو سيهديهم ويصلح بالهم قال الامام عليه والاقرب انها
حقيقة في الاول لسبقه الى الذهن عند الاطلاق مجاز في البواقي لاحتياجها الى القرينة

مسألة والطبع على القلب المشار اليه في القران بقوله تعالى كذلك يطبع
الله على قلب كل متكبر جبار والختم عليه المذكور بقوله ختم الله على قلوبهم
لا يمنعان الكافر من الايمان بل الطبع في اللغة هو الرسم الثابت والختم هو
السد والربق وليس المراد بهما في القران امر يمنع من الايمان وانما هما علامة جعلها
الله على قلب كل كافر مايوس الايمان كنقطة سود امثلا كما ورد في بعض الاثار
وانما جعل الله تلك العلامة ليتميز ذلك الكافر للملئكة وهذا التمييز
الحاصل بالعلامة المذكورة لا بد ان يكون فيه نوع لطف لاحد من المكلفين

الملئكه

الملئكة او غيرهم والا لكان عبثا وهو لا يجوز على الله تعالى وقالت المجبرة بل
ذلك الطبع والختم المذكوران في القران يمنع ذلك الكافر من الايمان والاكثر
منهم فسروه بخلق الكفر في قلب الكافر وهم الجهمية وقيل بل هو خلق الله القدرة
الموجبة له وهو قول من اثبت قدرة العبد منهم كالاشعرية قلنا كل من هذين
التفسيرين فاسد لغة وعقلا اما اللغة فلم ينقل عن احد من اهل اللغة وضعهما
لما ذكروه بل المنقول هو ما قدمنا في تفسيرهما واما العقل فلما تقدم من بطلان
ان يكون الكفر بخلق الله او بايجاد القدرة الموجبة وايضا فان هذا التفسير منقوض
بنص قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم اي بسبب كفرهم فجعل الطبع غير الكفر لان
السبب غير المسبب وجعله متاخرا عنه لتاخر المسبب عن سببه وهذا غير حاصل
فيما فسروه به ۝

مسألة قد تقدم ان الله تعالى انما خلق المكلفين
لينفعهم من ثواب وغيره واما غيرهم فقال جميع العدلية وخلق الحيوان غير المكلف
والجماد لنفع المكلف سواء كان ذلك النفع مبتدأ كالماكولات والمشروبات
وكلما يلتذ به من انواع المستعملات او كان ذلك النفع لطفا للمكلف نحو
ليفعل ما كلف مثلا كالحيات والعقارب والسموم القاتلة والاشجار الضارة ۝
وقالت المجبرة يجوز خلق الحيوان والجماد لا لنفع اصلا لا للمكلف ولا غيرهم نحو
العبث عليه تعالى قلنا هذا خلاف ما تقتضيه الحكمة اذ الحكيم لا يفعل
الفعل الا لغرض وان اجتمع في ذلك الحيوان والجماد النفع للغني واللطفيه بان كان
فيه نفع للمكلف او غيره واعتبار للمكلف جاز خلقه لهما وكان ذلك المجموع
هو الغرض في خلقه وقال د بل يكفي احدهما في كونه غرضا باعثا على خلقه
قلنا احدهما وان كان كافيا في خلقه اذا انفرد لكن اذا اجتمعا وكانا حاصلين
فيه كلاهما فالحكيم يجب ان يقصدهما معا والا لم يكن احدهما بالقصد اولى من
الاخر اذ الداعي الى الفعل لاحدهما هو الداعي الى الفعل للاخر ايضا وهو كونه
احسانا وقد ثبتت حكمة الله تعالى فيجب ان يقصدهما معا بخلاف غير الحكيم

تنبيه فانه يجوز ان يقصد احدهما ثم يحصل الاخر تبعا من غير قصد
لم يذكر الامام عليه السلام حصر خلق الحيوان والجماد في نفع المكلف بل ذلك على الغالب فقط
او لا استثناه في صحة ان يخلق الله الحيوان لنفعه في نفسه فقط او لنفع حيوان
اخر غير مكلف وفي صحة خلق الجماد لنفع الحيوان غير مكلف

مسألة

قالت هشم انه يجوز من الله تعالى ان يبتدي الخلق وينعمهم في الجنة تفضلا منه تعالى
ثم يديم ذلك النعيم بدوام اهل الجنة وذلك كما في الحور العين وحكى الحاكم عن
ابي عبد الله واكثر العدلية ان ذلك يجوز وانما يأتي هذا القول للبغداديين كما
سيأتي في المسألة الثانية **قلنا** في الرد عليهم لا مانع من جواز ذلك لا عقلي
ولا شرعي ومع عدم المانع يبقى التجويز على الاصل **مسألة** قالت به
من المعتزلة والتكليف من الله تعالى تفضل وليس بواجب عليه سبحانه وقال
ق واصحابه البغداديون بل هو واجب عليه تعالى وانما قالوا ذلك بناء منهم
على وجوب الاصلح عليه تعالى وسنأتي في بيان فساد هذه القاعدة ان شاء الله تعالى
و لاجل قولنا في القسم بها ومنع اختراع المكلفين وخلقهم في الجنة ابتدا كما ذكر
في المسألة السابقة وقال الشيخان ع م لا مانع من ابتدا خلقهم كما تقدم
لكن اذا خلقنا في صرفهم عن القبيح مع خلق الشهوة فيهم لدى تمكنهم منه اذا
يكون بقاء ع لكن يجب على الله تعالى ان يلجيهم الى ترك القبيح بان يخلق فيهم
علوما ضرورية بانهم ان حاولوه منعوا منه وقال م ص تجب الحيلولة بينهم
وبين القبيح اما بذلك او بان يصرفهم عنه بان لا يخلق فيهم شهوة
كما سيأتي في المسألة التي تعقب هذه قال الامام عليلم او بامر ثالث وهو ان
سلبهم العلم العاشر من علوم العقل **مسألة** قال الشيخان ع م
ولا يحسن من الله تعالى تكليف الملجأ اذ لا فائدة فيه لان فائدة التكليف التعريض
لمنافع الثواب كما مر والملجأ لا يستحق ثوابا على ما الجي اليه قال ع ولا رافع للتكليف
مع بقاء العقل سواه وقال م بل ثم اخر رافع للتكليف مع بقاء العقل فانه
لو اغناه عن القبيح لانه حينئذ كالملجأ الى تركه لعدم الداعي والامام عليلم
يقول وثم مانع ثالث وهو سلب العلم العاشر من علوم العقل
عن ما قدمناه من كلام الشيخين **فرع** فاوجب ع على الله ان يلجي اهل
الجنة الى ترك القبيح بخلق علم انه يمنعهم عنه ان حاولوه واوجب م ص ذلك
او ان يغنيهم بالكثير وجوبا مخيرا كما مر تفصيله في المسألة السابقة والامام
عليلم يقول هذا الوجوب اذا خلق فيهم علوم العقل كلها فان سلبهم العلم
العاشر لم يجب عليه شيء لبتة كما تقدم لكن كلام الامام هذا بنا منه على ما يذكره
اصحابنا ان المثابين لا يجوز زوال عقولهم في الجنة والا لم يعلموا عدل الله تعالى

وحكمته واستحقاقهم الخلود وجواب الشيخ م ينافي القول بان الشهوة تصلح بالضرورة
كله على ما هو مقرر في علم اللطيف **تنبيه** لو قدر ان الملجأ فعل ما الجي
الى تركه من القبائح لم يستحق عقابا لانه غير مكلف وحينئذ لا بد ان يعلم
ذلك علما ضروريا والا لكان مغرورا للعقاب مع العلم بقبحه وذلك كاف
في التكليف هكذا ذكره الامام عليلم وقد يمكن ان يقال الجواب في هذه
المسألة على قاعدة البهاشمة ان يحال السؤال اذ يأتي الامر من اجيب بعض اصلا
قبل تقرير ويأتي على كلام البغدادية ان يمنع التقدير فيقدر انه غير ملجأ وعلى
كلام ابي الحسين يجاب بانه يخاف كما تقدم في مسألة لو قدرنا وجود ما علم الله
انه لا يوجد **مسألة** قالت ه جميعا ولا يجوز من الله تعالى خلق جماد من
دون حي ينتفع به اذ هو حينئذ عبث قبيح قال الامام عليلم وكذا اخلو الحيوان
لاجل انتفاعه بجماد متأخر وذلك ظاهر ايضا وقالت الحشوية انه يجوز الاحادث ث
وردت في ذلك نحو اول ما خلق الله اللوح ثم القلم مع كونهما جمادين **قلنا**
خلق الجماد من دون ان ينتفع به عبث وهو قبيح من الحكيم فلا يجوز وتلك
الاخبار غير صحيحة او مؤولة بان اللوح والقلم حيان او المعنى اول ما خلق من
الجمادات او غير ذلك لمصادمتها لبراهين العقل التي لا تقبل التأويل ه
تنبيه قال بعض اصحابنا ويصح حمل ما ورد من الاثار على ظاهره
ويكون في تقديم خلق الجماد لطفا لبعض المكلفين ويصح ان يعلم الله تعالى
من حال بعض المكلفين انه يلتطف اذا علم ذلك وقد ذكر الامام عليلم نحو
ذلك وقال انه لا مانع منه اذ لا اشتراط في الفعل ان يكون لطفا وقت وقوعه
بل قد يكون اللطف في العلم بتقدمه كما ذكرنا او بتأخره كالعلم بوقوع ه
الميزان ومواقف الحساب ونحو ذلك **مسألة** قالت به من المعتزلة
ويحسن تكليف من علم الله من حاله انه يكفر بسبب السعة ولو اماته او ازال تكليفه
لوجد ما فوالمات مؤمنا فعل حسن من الله وما استمرار تكليفه في
المستقبل مع علمه بانه يكفر لا لا بد اتكليفه مع علمه انه لا يؤمن اذ كل منهما
تعريض لمنافع الثواب التي لا تنال الا به وقال ق بل يجب على الله تعالى اخترامه
قبل بلوغه الوقت الذي يعلم انه يكفر فيه **قلنا** مر داعلى في القسم هذا
بناء منه على وجوب الاصلح على الله تعالى وسنبطله حتى نذكره في مسألة

له مستقبلا فاني في باب الالطاف ان شاء الله تعالى **مسألة** اتفق الشيخان
على حسن تكليف من علم الله انه يكفر واختلفا في مسألة اخرى فقال الشيخ ع وان
علم الله من حال عبد انه ان كلفه في وقت آمن وان كلفه في وقت آخر كفر حسن
منه تكليفه في الوقت الذي يؤمن فيه وقبح تكليفه في غيره من الاوقات التي علم
انه يكفر فيها لان الغرض من التكليف هو التعريض وقد علم ان المكلف في
احد الوقتين اقرب الى فعل ما كلف فجرى ذلك مجرى اللطف الا انه
لا يجب لان التكليف تفضل وقال الشيخ م بل يحسن من الله ان يكلفه في اي
الوقتين شاء ولا يقبح تكليفه في الوقت الذي يكفر فيه كما يحسن تكليفه وانه لا
يقبح وان علم الله انه يكفر اتفاقا بينهما كما تقدم وقال ص الصواب التفصيل فيقال
ان استوى الثواب المعرض اليه بالتكليف في الوقتين الوقت الذي علم انه يؤمن
فيه والوقت الذي علم انه يكفر فيه فكما ع في المذهب لان اختياره تعالى
للوقت الذي يكفر فيه من دون مرجح كالعبث لغرضه كما استند اليه ع وان كان
ثواب المكلف في الوقت الذي علم انه يكفر فيه اكثر من ثوابه في الوقت الذي
علم انه يؤمن فيه فكما م في المذهب فيجوز تكليفه في اي الوقتين شاء لانه
قال ص اذ الغرض من التكليف هو نفع المكلف وتعريضه الى درجات الثواب
وقد صار تكليفه في هذه الصورة في الوقت الذي يكفر فيه تعريضا الى درجات
لا ينال بتكليفه في غيره فيحسن ذلك كما يحسن التكليف وكتمكين ابليس لعنه الله وتركيب
الشهوة لزيادة الثواب كما سيأتي بخلاف ما اذا استوى ثواب الوقتين فانه
تعريض الى درجات ينال بعينها مع زيادة مرجح وهو علمه بانه يصل فيه الى
تلك الدرجات قال الامام عليه السلم وكلام ص هو الحق عندي **مسألة**
قالت بد انه يجوز ان يعلم الله العبد انه يموت على الكفر ويقبح ايضا ان
يعلم العبد ذلك مع بقاء تكليفه وقال ق لا يجوز ذلك منه تعالى اذ فيه اغراء
للعبد بالمعصية لانه اذا علم انه من اهل النار ايس من الانتفاع بالتكليف
واطرح علائقه اصلا وهذا قول جماعة من البغداذية ومتاخري الاشاعرة
ولنا في الاحتجاج عليهم قوله فان لهب سيصلى نارا ذات لهب فقد اكد ذلك
من غير شرط ومعلوم ان القرآن اعلام جميع المكلفين فيكون ابو لهب من جملة
المعلمين بذلك فقد علم انه من اهل النار حتما وانما قلنا انه من غير شرط

لاجماع الامة ونقلهم انهم فهموا ذلك عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من غير شرط وما ذكروه
من ان فيه اغراء بالمعصية غير صحيح وذلك ان علمه بان عقابه انما هو لكفره
فقط زيادة له في الزجر عن الكفر فيكون حسنا لطفا لا اغراء كما زعموا وقولهم
انه اذا علم انه من اهل النار انهمك في العصيان غير مسلم لان العقاب
مراتب متباعدة بعضه اشد من بعض فلا يكون رضاه بالاخف رضى منه
بالاشد **تنبيه** اما اعلام الله الكافر بانه لا يؤمن فقد قدمنا في
مسألة تكليف ما لا يطاق انه لا يصح لانه يستلزم التكليف بالنقيضين
وهما الايمان والعلم بعدم وجوده منه **تنبيه** آخر واما اعلام الله
العبد انه من اهل الجنة او انه يؤمن فلا خلاف في حسنه وصحته مع بقاء
التكليف وذلك ظاهر **مسألة** اتفقت المعتزلة والمجبرة
على انه لا يجوز ان يكون العبد مأمورا بفعل في وقت يعلم ذلك المأمور انه
يخترم قبله اذ لا فائدة فيه اصلا وعلى انه يجوز ان يكون مأمورا بفعل في وقت
علم الله انه يخترم قبله وجهل ذلك الآمر والمأمور نحو ان يأمر السيد عبده
بفعل في وقت مستقبل وفي علم الله انه يموت قبل بلوغه واختلفوا حيث
علم ذلك الآمر وجهله المأمور نحو ان يأمر الله عبدا بالصلاة غدا وفي علمه
انه يخترم قبل بلوغه فقال الشيخان ع م ولا يجوز ان يكون العبد مأمورا
بفعل في وقت يعلم الآمر وهو الله تعالى انه يخترم قبله ولا يراد منه ذلك
الفعل البتة اذ الارادة تبع للامر وتبع وهو قديم قولهم البغداذية واكثر
المجبرة بل يجوز ذلك اذ فيه فائدة وهي توطين النفس على العزم فيحصل له الثواب
او العقاب **قلنا** زيدا عليهم امره ولكان هذا امرا لمن لا يقدر وامر من
لا يقدر قبيح لانه تكليف ما لا يطاق وقولهم ان فائدته العزم وتوطين
النفس يوجب ان لا يكون ذلك الفعل مرادا بل المراد العزم فقط ويوجب ان لا
يكون الامر الا به اذ الامر بشيء والمراد غيره بلوغه تعريض لا يليق بالحكيم
تنبيه يفهم من كلام الشيخين في هذه المسألة انه يصح ان يكون
العبد مأمورا بفعل في وقت مستقبل يعلم الله بلوغه اياه وان الله يريده منه
وقت الامر به فظاهر كلام اصحابنا ان العبد لا يكون مأمورا بالفعل
الا وقت وجوبه عليه وهو وقت صحة ادائه به ولا يراد منه الا في ذلك الوقت

فقط وكلام الشيخ هنا غير مناف لذلك اذ المراد تقديم الامر المشروط
لكن في بعض الامر لا في اللفظ ببلوغ الوقت والتمكن من الفعل والمراد منه
في الحال هو العزم مقرر في اصول الفقه **مسئلة** اتفقت المعتزلة
على انه يجب على الله تعالى ستة امور وهي العوض والانصاف وقبول التوبة
فالموجب للاول الالم وللثاني التخلية وللثالث نفس التكليف فهذه
ثلثة ليس الموجب لها ابتداء التكليف وابتداء التكليف يوجب ثلثة وهي التمكين
والاثابة واللطف ثم اختلفوا بعد ذلك لو قدرنا انه تعالى اخل بشيء من هذه
الواجبات هل يقبح موجباتها او الاخلال فقط فقال الشيخ ع يجب على الله
ان يفعل هذه الواجبات والا قبح منه موجباتها فيقبح التكليف ان اخل
بشيء من هذه الثلثة التي اوجبها ويقبح ايضا الالم والتخلية وبقاء التكليف
حيث اخل بالثلثة الاول وذلك بناء منه على ان الذم انما يستحق على فعل او على
ان لا يفعل كما سياتي وانما حصل لامام الكلام بما اوجبه التكليف لان الكلام
الان فيه وقال الشيخ م بل انما قبح الاخلال فقط لا التكليف وما ذكر معه
لان الاخلال متاخر عنها والشيء لا يقبح لما سيوجد بعده بل انما يقبح لوجه
مقارن لوجوده نحو قبح الكذب وايلام الغير عبثا او كالمقارن في
حكمه كاخذ مال الغير مع عدم علم ذلك الغير به فان وجه قبحه كونه اضرارا
بالغير وليس الاضرار مقارنا للفعل بل في حكم المقارن لانه كالموجود بوجود
سببه **تنبيه** ان قيل لا شبهة ان الله كلف غير قاصد للاثابة ولم
عن قاصد للعوض ونحو ذلك انه يقبح ذلك التكليف لانه عبث والايلام
لانه ظلم ونحو ذلك فما وجه قولنا هنا قلنا له ان نقول بل القبح هو
عدم الاثابة والتعويض فقط واما التكليف فقد وقع على وجه يكون في
حسنه وهو كونه مستلزما لاستحقاق الثواب وكذلك الالم مستلزم
لاستحقاق العوض فلا وجه لقبحها حينئذ **مسئلة** اختلف الناس
في الانسان الذي يستحق المدح والذم واليه يتوجه الخطاب وينسب اليه
الافعال فقال اكثرهم والانسان المتصف بهذه الصفات هو الجسد الظاهر
الحي القادر بمعان تحله فوجب بجملته وهي القدرة والحيوة ونحو ذلك فالانسان
هو هذه الجملة المشاهدة قالوا ولا يدخل في جملته من الاجزاء المتصلة به الا ما حلته

الحيوة ثم اختلفوا فيما تحله الحيوة منه وما لا فقال ع وهي لا تحل العظم والشعر ونحوهما
مما لا يقع الادراك به كالظفر وما غلظ من جلده العقب وقال م بل هي تحل
العظم بدليل ما يجده احدنا في اسنانه عقيب استعمالها في بعض المأكولات
ولا تحل الدم وكذلك الشعر والظفر اذ لا يجد احدنا شيئا منها ادراكا اصلا
وقال ك الانسان هو الجسد الظاهر كما قدمنا وحياته غيره وروحه غيره قال
الامام عليلم وهذا القول كالقول الاول المنسوب الى الاكثر واما قوله ان
حيوته وروحه غيره فلعله يعني ان الحيوة معنى يحله وان الروح النفس كما
سياتي ولا كلام انهما غيره وقال م كذلك الذي قاله ابو الهذيل ايضا الا انه
زاد فيه بان الروح فقال والروح هو النفس الجاري الذي بانقطاعه يموت
الانسان قال الامام عليلم ولعل ابا الهذيل لا يخالف في ذلك فيكون قولهما
وقول الجمهور واحدا وقال النظام بل الانسان هو الروح والروح
عنده هو الحيوة المشابكة المداخلة للجسد وليس يريد بالحيوة المعنى الذي
هو عرض اذ هو ينفي جميع الاعراض الا الحركة بل هي والروح عنده شيء واحد
وهو جوهر واحد مدخل الجسد وليس المراد الواحدة الحقيقية لانه يقول
بتجزي الجزء بل الوحدة النوعية يدل لك الجوهر جسم لطيف محتو على اجزاء
غير متناهية ويقول بانه غير مختلف ولا متضاد بل هو متماثل ويقول بانه
قادر عالم لذاته لا لمعان لانه نفى ما عدا الحركة من الاعراض على ما ذكرناه
فتحل هذه الصفات ذاتية قال الشهرستاني ومداخلة هذا الجسم اللطيف
للشخص عند النظام كمداخلة المائية للورد والدهنية للسمسم والسمنية للبن
وقال بشر بن المعتمر من معتزلة بغداد بل الانسان هو جسم لطيف ولما كانت
اللطافة والكثافة ضدين عنده قال ان ذلك الجسم اللطيف ضد هذا
الجسم الظاهر قال واما الروح فهو الذي تحيا به تلك الجملة اللطيفة
الذي هو الانسان وكأنه يجعله نفس الحيوة ثم قال والشخص الظاهر والانسان
هما مجموعهما حيان فقد وافق قوله قول النظام في ان الانسان جملة لطيفة
مداخلة لهذا الجسد الظاهر وخالفه في غير ذلك وقال هشام بن الحكم
مثل ما قال بشر بن المعتمر الا في امرين احدهما انه يقول هذا الجسد الظاهر موات
لا انهما مجموعهما حيان كما قاله بشر وثانيهما انه يقول الروح هو الانسان

الحيوه

البدني هو جملة لطيفة وهو الحي المدرك لجميع المدركات المنسوبة اليه التاثرات لان
الروح هو الحيوة كما قاله بشر فكلامه اقرب الى كلام النظام وقد روى عنه
كقول النظام سواسوا وقال ضرار بن عمرو بل الانسان هو هذا الجسم الظاهر
كما قاله اكثر المعتزلة فيما مر ولكنه يقول ان هذا الجسم هو اعراض مجتمعة
تركب منها هذا الشخص الظاهر وهو كما يقوله الكرامية في تركيب الاجسام
من الاعراض وقال معمر بن عباد السلمي ليس الانسان سيما مما ذكروا انما هو
عين حاصلة لا تنقسم ولا هي ذات بعض وللكل وذلك لانه لعدم انقسامها
انقسامها ولا يجوز عليه الحركة والسكون والاتصال والانفصال والبعد والقرب
ولا يوصف بما يوصف به الجسم من الثقل والخفة ونحو ذلك ولا يحتاج الى مكان
اذ ليس بمتحيز ولا محل اذ ليس بعرض وهو الذي يدبر هذا البدن الظاهر ويحركه
ويسكنه ولا يصح ان يرى ولا يدرك بشي من الحواس وهذا الذي ذهب اليه
معمر يعود الى ما يقوله الفلاسفة في النفوس الناطقة وهو مبني على اثبات
الجواهر الروحانية وقد مر ما هو الهيولى المجردة عن الصورتين كما بيناه فيما
سلف وقال هشام بن عمرو الفوطي ان الانسان هو جزء لا يتجزى محله القلب
وقد روى مثله عن معمر ايضا قال السمرقندي الا ان معمرا لا يجعله متحيزا
انتهى فظاهر كلامه ان هشاما يجعله متحيزا وقال ابن الراوندي بل الانسان
هو شي واحد في الحقيقة اي وحدة حقيقية لا نوعية وهو حال في القلب كما
قاله هشام الا انه زاد عليه بان قال والجوارح مسخرة له قال الامام عليه
ولعل هشاما لا يخالفه في ذلك فيكون قولهما قولا واحدا وقال النجار بل
الانسان هو مجموع الجسم الظاهر والروح قال الامام عليه ولا اعلم ما يعني
بالروح هل الحيوة ام غيرها وقال ابو علي الاسواري بل الانسان هو ما في القلب
من الروح قال ابن متويه والروح عند هذا لا يتجزى انتهى فتحصل من ذكر الخلاف
في هذه المسئلة ان الاسواري والفوطي ومعمرا في احد قوليه وابن الراوندي
متقاربون في المقالة وان النظام وبشرا وهشام بن الحكم متقاربون ايضا
وان النجار يقرب من مقالته من مقاله الاكثر واما ما قاله معمر فقد حكى
قريب منه عن الغزالي والشلمغاني والحلمي والنيبختي وقد ذهب ابن الاخشيد
من علماء المعتزلة وابن الخطيب الرازي والامام يحيى الى قول اخر وهو ان الانسان

وان الاكثر المذكورين في صدر المسئلة ... متقاربون ايضا

جسم رقيق سار في الجسد متشكل بشكله في كل عضو من الجسد عضو منه
قال الامام عليه والتحقيق ان الانسان الجملة التي لا تكون الحي حيا الا بمجموعها وحمل
عليه كلام الامام يحيى والرازي وابن الاخشيد ويمكن ان يحمل عليه كلام
النظام وبشر وهشام بن الحكم وتلك الجملة هي المراد بالروح وبالنفس قال
ويدل لهذا القول ظواهر سمعية كثيرة تدل على ان النفوس تخرج بالموت
وانها مقبوضة وانه تصعد او تهبط بها وقال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في
سبيل الله امواتا الخ واخباره صلعم ان ارواح الشهداء في اجواف طير خضر
تاوي الى سدرة المنتهى وقوله في الميت فيه ورفرف روحه فوق النعش
وهو ينادي يا اهلي ويا ولدي الخ وقوله في اهل القليب يوم بدر ما انتم باسمع
منهم قال الامام عليه وهي الصورة الموجودة من الاشيا ليلة المعراج قال
وهذا القول هو مراد الاكثر من المعتزلة المذكورين اولا الا انهم لما كانت
الجملة والهيكل في حال الحيوة شيا واحدا الا ان الحيوة وساير معاني الجملة حتى
المجموع ولم يميز البعض من البعض قالوا ان الانسان هو هذا الشخص المشاهد
وان كان التحقيق ان تلك الجملة فقط لكن هل ملك الموت يقبض تلك
الجملة حية ام ميتة قال عليه يحتمل ويحتمل والاقرب الاول
في الاحتجاج على صحة ما ذهبا اليه وحكيناه عنهما لا كثرا انه لا طريق الى اثبات
ان الانسان شي اخر غير ما ذكرناه من انه الشخص المشاهد من ضرورة والا
لاشترك فيها العقلا ولا دلالة لا عقلية ولا سمعية والا لظهرت واستدل
بها وكل مذهب لا طريق الى العلم به فانه يجب القضا بفساده ولما كان
ابطال مذهب الخصم لا يكفي في تصحيح المذهب قال ولو كان الانسان الحي
المتصرف بانواع الافعال ليس هو ما ذكرنا بل هو غيره كما زعمه المخالف
لم يوجه المدح والذم اليه على تلك الافعال ولكان هو المطالب مثلا بقضا
الدين ورد الوديعة دون هذا الشخص الظاهر والمعلوم ضرورة بطلان
ذلك فعلمنا انه ليس امرا مغايرا لهذا الشخص الظاهر وان كان في التحقيق
هو تلك الجملة اللطيفة التي لا يكون الشخص حيا الا بها فانها هي المستحقة
للثواب والعقاب والاعادة دون ساير الجسد كما سياتي ان شا الله تعالى

مسئلة اختلف العقلا في مسمى الانسان لغة ما هو فقال الشيخ

مر ولا يسمى انسانا على قاعده اللغه العربيه الا ما بنى على الشكل المخصوص
من الاعضا والجوارح بشرط ان تكون بنيته من لحم ودم كالواحد منا وما لم يكن
كذلك فليس بانسان لغه وقال الشيخ ع على ما حكاه عنه ولده ابى
هاشم بل ما بنى على الشكل المخصوص سمى انسانا ولو كان من حجر وذكر في كتاب الانسان
انه لا يسمى انسانا الا ما كان من لحم ودم كما قاله ابو هاشم قال كمرد هذا
الخلاف بين الشيخين انما هو خلاف لغوي لا مجال للعقل فيه ولعل ما ذهب اليه
ابو هاشم هو الاقرب الى استعمال اهل اللغه **مسله** اتفقت المعتزله
وغيرهم من فرق المجبره على صحه ان يعدم الله تعالى جميع افعاله الباقيات
باضدادها او بما يجرى مجراها الاضداد واما غير الباقيات فهي تعدم بانى
وجودها الماهي عليه في ذواتها واما الفلاسفه فمنعوا من صحه انعدام الجسم
القديم لهولاه عندهم ومن ثم منعوا المعاد الجسماني وقالوا بالمعاد الروحاني
قالوا وهو تخلص النفوس الناطقه من هذه الهياكل ثم لا تعود اليها ابدا كما
لا تعود المطلق من الحبس اليه ثم يلتذ او يتالم لذه والما عقليين قالوا وبما
ابلغ مرتبتها وتالمها في هذه الهياكل بمراتب عظيمه ثم ان المعتزله ومن قال
بقولهم اختلفوا هل يصح اعادتها بعد ذلك باعيانها فقال اكثر الاشعريه
فيما حكاه الامام عنهم يصح اعادتها جميعها باعيانها وقالت هشم لا
يصح اعاده بعض الاعراض وهو ما لا يبقى وكذا المتولد على ما ذكره ص فيما يأتي
ويصح اعاده الجواهر جميعا وبعض الاعراض وهو ما عدا المذكورات اولا
وقيل لا يصح من القديم تعالى ولا من غيره اعاده شي من المعدوم مات اصلا
قال الامام عليه **قلت** والقايل بهذا القول هم الفلاسفه والكراميه وابو
الحسين البصري وذلك بنا منهم على عدم اثبات الذوات في العدم فاذا
عدمت الذوات صارت نفيا محضا غير متعينه في نفسها ولا متمايزه في ذوات
سها فكيف يصح اعادتها باعيانها بل انما يوجد امثالها ونظايرها لا اعيانها
وانفسها ومن ثم ذهب ابو الحسين الى انه لا يجوز من القديم تعالى اعدام
المكلفين ويجعل هو لعنا تبدد اجسامهم وتفرقها والاعاده هو جمعهم بعد
ذلك حتى يصيرون على مثل الحاله التي كانوا عليها من الجموع ونحوها ۞
لنا في الاحتجاج على ما ذهبنا اليه ان ما جاز لمثله في الوجود دوني

متوالين كالجواهر والباقيات من الاعراض فانما ذلك لا من يرجع الى ذواتها
واذا صح وجودها في وقتين متوالين لم يمنع تخلل العدم بينهما من صحه وجودها
فيهما وان لم يكونا متوالين اذ لا دخل للتوالي وعدمه فيما صحته راجعه الى
الذات وهذا الدليل مبني على ثبوت الذوات في العدم وقد ذهب الرازي
الى عدم اثبات الذوات في العدم وقال بصحه الاعاده ولا سبيل له الى
الجمع بين هاتين المقالتين لما ذكرنا **مسله** قالت ه جمعا وسمنع
اعاده افعال العباد وان كان قد حكى عن بعض البغداديين جوازها
وهو قول المجبره باسرهم قلنا لا يصح من العبد ان يعيد مقدوره الذي
قد انقضى ووجد ثم عدم اذ لو جاز ان يعيد العبد مقدوره الذي قد وجد
فيما مضى وعدم لزم ان يكون للقدره مقدوران في وقت واحد من جنس واحد
وفي محل واحد وهذا ان المقدوران هما الفعل المعاد الذي قد وجد فيما مضى
ومقدورها الوقت الحاضر فيكون القدره متعلقه بهما معا في وقت واحد اذ
القدره في كل وقت مقدور تتعلق به ويصح وجوده بها فاذا اخرج الوقت الاول
تعلقها به وتعلقت بغيره فهي لا تتعلق الا بواحد ابدا او لا يصح ان تتعداه الى
مقدور اخر ولا تعدت الى ثالث ورابع وهلم جرا فيلزم ان تتعدى الى ما لا
نهايه له اذ لا حاصر لها حينئذ بعد التعدي الى اكثر من واحد فيمانع القديم
حينئذ لتعلق قدرتنا بمثل ما تعلق به قدرته فاذا اراد ان يوجد فينا
حركه مثلا او وجدنا من اضدادها ما يمنع من وجودها فلا يوجد ما اراده
تعالى وقد عرف استحاله هذا فيجب القضا بفساد ما ادى اليه وهو القول
بصحه اعاده العبد مقدوره وهو المطلوب واما مقدورات القديم تعالى
فقد قال اصحابنا ويصح اعاده مقدورات القديم ويصح منه تعالى ان يعيد ما
قد انعدم من افعاله لكنه انما يعيد المقدور الباقي جنسه كالجسوم والقدر
والالم مثلا لا ما كان جنسه غير باق كالشهوه والعلم فلا يصح اعادته
قال ص ويشترط ايضا شرطا اخر وهو ان يكون ذلك المعاد مما ليس متولد
فان كان متولدا لم يصح اعادته وهذا قول م في الابواب خلاف ما ذكره
في الجامع الكبير وقد ادعى شرطا اخر وهو ان لا يكون جنسه داخلا تحت
قدرنا الصاكر والصحيح خلافه فصار الاعاده مقدوره القديم على ما ذكره ص

شرطان البقاء والابتداء اما وجه اشتراط الاول فقد بينه بقوله اذ لو اعيد ما
لا يبقى لزم ان لا يختص بوقت واحد بل يكون قد صار له في الوجود وقتان وقت ه
الابتداء اولا ووقت الاعادة ثانيا واذا جاز وجوده في وقتين مفترقين جاز
في متواليين اذ لا مدخل للتوالي وعدمه فيما يرجع الى الذات كما تقدم فيلزم ه
مصيره باقيا بعد ان لم يكن باقيا وعدم اختصاصه بوقت واحد بل وتعديه
الى وقت ثان ه و معلوم ان اختصاصه به دون غيره من الاوقات حكم
ذاتي له مقتضى عن صفة ذاته فلا يخرج عنه والا لكان قد خرج عن صفة
ذاته فتنقلب ذاته حينئذ بخروجها عن صفتها الذاتية الموجبة لعدم البقاء الى
صفة اخرى ذاتية موجبة للبقاء وانقلاب الذوات محال بين الاحالة فما ادى
اليه وهو صحة اعادة ما لا يبقى يكون محالا واما الشرط الثاني وهو ان يكون
مبتدأ فلان اعادة المتولد مستلزمة للمحال وذلك انه لو اعيد المتولد
لم يخل اما ان يعاد بسببه فيلزم انقلاب ذاته لان احتياجه الى سببه ذاتي
كما تقدم او يعاد متولدا عن غير سبب ولا يصح والا لزم ان يكون للمسبب الواحد
في الوقت الواحد سببان احدهما المعاد والاخر سبب الوقت وذلك ان
السبب هو القدرة في كون له في كل وقت سبب لا يتعداه الى غيره والا لتعدى
الى ثالث ورابع فيتعدى ولا ينحصر فيمانع القدرة حيث كان ذلك المسبب مقدورا
لنا وذلك محال **مسألة** اختلف القائلون بصحة المعاد لكن في
ما الذي يجب على الله تعالى اعادته من المكلفين فقال الشيخ م ولا يجب على
الله تعالى اعادة جميع اجزاء الانسان مثلا وانما يجب عليه تعالى اعادة الاجزاء
التي لا يكون الحي حيا الا بها وهي جملة في بدن الانسان لا يعلم كميتها الا الانسان ه
حقيقة كم من وهي المستحقة للمدح والذم والثواب والعقاب بدليل ان احدنا
يسمى انسانا وحيا وهو مهزول ثم يسمن او العكس بل يزول بعض اطرافه ولا يتغير
حاله في الذم والمدح والمطالبة بالدين مثلا والاقتصاص منه ونحو ذلك وقال
الشيخان ع و ق بل يجب عليه تعالى اعادة جميع اجزائه التي كانت ثابتة له
وقت الطاعة او المعصية لانها مجموعها هي المستحقة للثواب والعقاب حتى ه
قال ابو القسم لو قطعت يده وهو مؤمن ثم كفر فلا بد ان يخلق الله من يده ه
حيوانا يدخل الجنة وكذلك العكس لنا في الاحتجاج على ما ذهبنا اليه

ان القصد



ان القصد بالاعادة انما هو ان يوصل الى المكلف ما يستحقه من الاثابة والعقاب
حيث لم يمكن ايصالهما اليه الا بعد الاعادة وذلك الايصال يحصل لا محالة باعادة
اهل الجملة وهي الاجزاء التي لا يكون الجملة جملة حية الا بها اذ هي المستحقة للثواب ه
والعقاب على ما مر ويصح عليها من الالام واللذات اذ مثلها ما يصح على اعظم
جملة واما ما سوى تلك الجملة الاجزاء الاخرى من جملة الانسان فانما هي آلة له بعضها
للبطش وبعضها للمشي وبعضها للادراك انواع المدركات وبعضها لتزايد العظم
وبعضها للتجلد على احتمال الحر والبرد وما اشبه الاجسام الصلاب ونحو
ذلك كما ورد في اجسام اهل النار انها تبلغ مبلغا عظيما وما ذلك الا لتزايد الم
تلك الجملة اللطيفة وهي الروح على ما اختاره الامام فيما سلف وحمل عليه
كلام غيره وهي التي تجب اعادتها فقط **تنبيه** وقد رد على قولنا
لو قدرنا ان مكلفا اكل من لحم مكلف اخر حتى صار المأكول سمنا للآكل
للزم استحالة ان يعاد كل منهما كاملا ولا ان يجب ان الله تعالى لا يجعل شيئا
من المأكول سمنا للآكل ويكون ذلك من عدل الله وحكمته لئلا يلزم عدم
البعث الواجب عليه تعالى ولا تجب اعادة عين التالف التي كانت متألمة به
في الدنيا ولا شيء من الاعراض التي كانت حالة فيها وان كان يصح اعادة
كثير منها خلاف قديم هم في اعادة عين التالف وله قول ايضا في اعادة عين
الحبوة وقد رجع عن ذلك كله الى انه لا تجب الا اعادة تلك الاجزاء بعينها
كما تقدم فيه الجمهور بالدليل المتقدم **مسألة** قالت العدلية
واعادة المثاب واجبة على الله تعالى عقلا اذ لا يمكن ايصال الثواب الا بها
وما لا يتم الواجب الا به وجب كوجوبه ثم اختلفوا في اعادة المعاقب فقالت
البصرية لا تجب اعادة المعاقب الا سمعا فقط لا عقلا فيحسن العفو اذ لا
يجب على الله تعالى العقاب عقلا حاله فالمعد اذنه وسياتي ذكر ذلك ان شاء الله
قال الشيخ م ولا يجب على الله تعالى عقلا اعادة من له عوض من سائر
الحيوانات وانما قال ذلك لانقطاع عنه لانه لا يقول بوجوب دوامه فيجوز
من الله تعالى توفيره في الدنيا على مستحقه حتى يموت وهو لا يستحق شيئا اصلا
وهو قال بدوامه ووجوب استمراره كما في علي فيما سياتي اوجب على الله تعالى
لمن له عوض اعادته ليوصل اليه ما يستحقه من العوض كالمثاب يجب اعادته

يوصل اليه الثواب وشيئا ذلك في الالام انشا الله تعالى واما ما كان من سائر
الحيوانات لا يستحق عوضا بعد موته ولا يجب اعادته عقلا لكن قد ورد في
ظواهر من السمع اعادة جميعها نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير
بجناحيه الى اخر الاية **مسئلة** قالت **به ولا يفتقر الاعادة الى معنى**
يوجد الله تعالى فيوجب للمعاد كونه موجودا **وقيل بل يفتقر** اليه قال
بذلك عباد وهشام بن عمرو والزبيري والبردعي

قلنا

الدليل على انها **لا** تفتقر اليه ان الاعادة ليس الا ايجادا بعد عدم فهي **كالاحداث اولا**
فكما ان الاحداث اولا لا تفتقر الى معنى فكذا الاحداث ثانيا اذ لا وجه
للفرق واعلم ان عبادا وهشاما يقولان بان الاحداث يفتقر الى معنى فقد
جريا هنا على قياس مذهبهما لكنا نبطل كون الاحداث معنى بعدم المخصص
وبلزوم التسلسل اذ هو محدث وغير ذلك مما سيأتي في اللطيف انشا الله تعالى

فصل في الالطاف

اللطف في اصل اللغة هو اللطافة
وهي مقابلة للكثافة وهما من صفات الاجسام وفي عرف اللغة ما يوصل
الى الغرض وادراك المقصود وفي اصطلاح المتكلمين ما يدعو المكلف
الى الامتثال لشيء مما كلف به من فعل او ترك فيشمل اقسام اللطف الثلثة
التوفيق وهو ما يفعل عنده والعصمة وهو ما يترك عنده والمطلق وهو ما
قرب من الفعل او الترك ويشمل جميع انواع التكاليف في الواجب
والمندوب والمحظور والمكروه ويخرج ما فعل عنده عن قاصد فاعله كونه ممتثلا
لانه لا يسمى ممتثلا اذا لم يفعله على الوجه الذي طلب منه ويخرج الالجاء الى
ما كلف به ثم

اعلم

ان ثبوت الالطاف مبني على **ان** للمكلف فعلا ويكون
اللطف داعيا له الى فعله وتركه وحينئذ **القول بها فرع على القول
بالعدل** والحكمة في حق الله تعالى كما تقوله العدلية ومن نفى فعل العبد لم يقل
بالالطاف اصلا **فلا تناظر المجبرة فيها** حينئذ لا في اثباتها ولا في وجوبها اذ
الالطاف **هي ما يختار المكلف معه الفعل والترك** على ما ذكرناه اتفاق المجبرة
لا تثبت للعبد فعلا على ما تقدم في مسئلة خلق الافعال **مسئلة** في
وجوب الالطاف قال الشيخان **ع** و**عد** و**ض** عبد الجبار واكثر المعتزلة **واللطف
واجب على الله** تعالى سواء كان في واجب او مندوب او محظور او مكروه فاذا علم

الله ان في مقدوره ما لو فعله اللطف عنده المكلف في شيء مما ذكرناه ولا مفسدة
فيه اصلا فانه يجب عليه تعالى فعله **والا نقض الغرض بالتكليف** بذلك المتعلق
الملطوف فيه اذ لا غرض له في التكليف به الا تعريضا الى المنافع المتعلقة
بسبب فعله فاذا لم يفعل ما يقربنا اليه مما هو في مقدوره ولا مفسدة
تصرف عن اتخاذه كان ناقضا الغرض الذي هو التعريض وصار في تكليفه للعبد
ذلك الملطوف فيه **كمن صنع لغيره طعاما** مريدا منه تناوله **ولم يدعه** اليه مع
علمه بانه لا يتناوله الا بان يدعوه اليه مع عدم المشقة عليه في دعائه ولا مفسدة
فيه ولا شيء من الصوارف اصلا فانه حينئذ يعد ناقضا الغرض غير معذور
فيما صرح مذموما عند العقلاء في تركه الدعاء اليه وبذلك نعلم الوجوب
العقلي وكذلك اللطف منه تعالى لان العلة هي نقض الغرض كما ذكرناه ومن
تامل هذه الصورة المذكورة علم ان منشا استحقاق الذم هو نفس الاخلال
باللطف لانه به وقع النقض للغرض ومن هاهنا ظهر الفرق بين الاخلال
باللطف وتكليف من علم الله انه يكفر اذ ليس في الباقي نقض اصلا بل وجه
الحسن فيه حاصل وهو كونه احسانا عاريا عن سائر وجوه القبح كما تقدم في
موضعه وقال **بشر بن المعتمر** ومتابعوه **لا يجب على الله الا التمكين
من الفعل المكلف به** و**اما اللطف** فهو **تفضل** لا يجب على الله تعالى قال **ولا مكلف
الا والله قادر على اللطف به حتى يؤمن لكن لا يجب** عليه تعالى قال الحاكم
ولقولهم هذا سموا اصحاب اللطف يعني لانهم نفوا وجوب اللطف قال ابو
الحسين **الخياط** من علماء المعتزلة ان **بشرا رجع عن ذلك** القول وقال بوجوب
اللطف على الله تعالى كما تقوله الجمهور **وقيل ان الله تعالى يفعله لا محالة
وان لم يجب** عليه **لان التكليف يقتضيه** ويستلزمه وهذا يشبه ما تقوله ابو القسم
انه لا يجب كما يجب قضاء الدين على المدين بل من طريق الجود والقدم يفعله لا
محالة وقال **جعفر بن حرب** وهو احد الروايتين عن **عمر ان المكلف ان استحق
من الثواب مع عدم اللطف اكثر مما يستحقه اذا امن معه لم يجب** ذلك اللطف اذا الغرض التعريض
لمنافع الثواب وقد عرضه مع عدم اللطف المنافع لا ينالها مع اللطف
وانها الى المكلف من جهة نفسه ورضا بتكليفه مع عدم فعل اللطف له
لكونه تعريضا لاعظم الثواب **كزيادة التكليف** له بانواع من التكاليف

ولو علم الله تعالى انه بسبب تلك الزيادة يستحق العقاب لعدم الامتثال وانما
حسنت تلك الزيادة لكونها تعريضا الى منافع لا ينال الا بها وكذلك يحسن
التكليف مع عدم اللطف لمثل ذلك قالوا والا وجب اللطف على الله تعالى
ان لم يكن الثواب الذي يستحقه المكلف مع عدمه اكثر من الذي يستحقه
معه لانه يكون ناقضا لغرضه من التكليف مع عدم مراعات مصلحة اخرى
لنا في الاستدلال على ما ذكره ع ومن معه من وجوب اللطف مطلقا
ان نقول منع اللطف اي عدم فعله في كونه نقضا للغرض بالامر بالفعل الملطوف
فيه كالمنع من ذلك الفعل الملطوف فيه سوا سوا فكما انه اذا منع من الفعل
بان لم يقدر ولم يمكن منه بعد الامر به كان ناقضا للغرض لامره فكذا اذا لم
يفعل ما علم ان المكلف يفعل عنده من غير اضطرار فخلجه ولا صارف حكمه
عنه واما قولهم ان في منع اللطف عرضا اخر وهو التعريض الى زيادة الثواب
فجوابه ان ذلك المنع جار مجرى المفسدة لاستحقاق المكلف معه عظيم
العقاب فذلك العرض الذي ذكروه فيه ساقط حينئذ عن متعده بر اصلا
اذ لا يكون الشي حسنا حتى يخلو عن ساير وجوه القبح كما عرف في موضعه
واما زيادة التكليف التي قاسوا عليها فجوابه ان التكاليف اما عقليه او
شرعية فالاولى لا يصح الزيادة عليها ولا النقصان منها بوجه من الوجوه
والثانية اما واجبة او قبيح او غيرهما فالاولان لا يصح فيهما زيادة ولا
نقصان ايضا لانهما متى حسن التكليف بهما وجب على الله تعالى والا فمن
قبيح واما غيرهما وهو المندوب والمكروه فقد يمكن فيهما الزيادة والنقصان
لان التكليف بهما لا يجب لكنا نقول لا يحسن من الله تعالى الزيادة فيهما
الا حيث لم يكن فيهما مفسدة في شي من تلك التكاليف التي هي عدها ومتى
كانت مفسدة في شي منها يجب كما قلنا في منع اللطف من غير فرق اصلا
فان قيل لو خلق الله لنا علما ضروريا بالاحكام الشرعيه لكنا نعلمها كما
نعلم التكاليف العقليه فقد جاز الزيادة في التكاليف العقليه قلنا
لا يصح ان يكون العلم بشي من الاحكام الشرعيه ضروريا الا اذا كان العلم
بالله كذلك لان وجوبها متعلق بالقديم فلا يمكن اداوها من دون العلم به
بخلاف الواجب العقلي **تنبيه** لو لم يفعل الله للعبد ما علم الله لطفه

له هل يسقط

له هل يسقط عن ذلك العبد العقاب والذم ام لا وروي عن ع انهما يسقطان وعن
ض انه يسقط العقاب لانه حق لله محض دون الذم لانه حق لكل ذام
مسئلة اللطف ينقسم الى توفيق وعصمة وقد افرد الامام كلا منهما
بمسئلة والتوفيق وهو في اللغة الجمع بين امرين بما يسهلهما واما
في الاصطلاح فقالت ه والتوفيق من الالطاف هو اللطف في الفعل الذي يفعل
عنده العبد ذلك الفعل لا محالة فتوفيق الله العبد هو ان يفعل له الطافا
يفعل عندها الطاعات واما الخذلان الذي ورد في كثير من الادعية المتعوذ
منه فهو منع اللطف ممن لا يلطف وتسمية ذلك الفعل لطفا مجازا والا
فقد علم الله تع ان العبد لا يلطف به فقولنا اللهم انا نعوذ بك من
الخذلان معناه من ان نصير الى حالة نعلم انا لا نلطف فيها بشي مما حقه ان
يلطف به فالخذلان اذا هو سلب اللطف قال كم وانما يسلب العبد اللطف
عقوبة له على عصيانه قال الامام عليه قلت وهذا الذي ذكره الحاكم
ينظر لان ذلك اللطف ان علم الله ان العبد يلطف به كان واجبا عليه
ولم يحسن العقاب سلبه وان علم عدم اللطافة به فليس بلطف حينئذ
ولا يكون سلبه فوت نفع للمكلف ولا وقوع ضرر فلا يكون صريحا عقوبة ولما
كان الزمخشري وغيره كثيرا ما يفسرون ظواهر من القران بان المراد بسلب اللطف
عقوبة نحو قوله تعالى فاصمهم واعمى ابصارهم وقوله ومن يرد الله ان
يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقوله رب بما اغويتني وامثال ذلك تاول
الامام عليه ذلك بانه لا امتناع في ان يعلم الله تعالى ان في بعض الافعال الطافا
للعبد بشرط ان لا يفعل معصية معينة ومتى فعلها كانت مفسدة له مبطلة
لذلك اللطف فجرى سلب اللطف منه مجرى العقوبة لما كان بسبب عصيانه
وقريب من ذلك قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم اي صار
ظلمهم سببا في كون بعض الطيبات مفسدة لهم فحرمناها عليهم فجرى مجرى
العقوبة لمثل ما ذكرناه انفا وقالت المجبرة بل التوفيق خلق الطاعة والخذلان
خلق المعصية بنا على ان الافعال كلها لله ولا فعل للعبد اصلا **قلنا**
هذا بنا على اصل فاسد لما تقدم في مسئلة خلق الافعال فلا نكلمهم في هذه
المسئلة بل في تلك **مسئلة** والعصمة والعصم في اللغة بمعنى [illegible]

وهو المنع عن الوقوع في الامر المخوف نحو لا عاصم اليوم من امر الله واما في
الاصطلاح فقال الشيخان ع وم وض القضاة والعصمة من الالطاف هي اللطف
في الترك وهو الذي يترك العبد لاجله المعصية لا محالة و قال الشيخ ح حاكيا
عن اهل العدل على ما رواه الحاكم انها قد تطلق العصمة عندهم على الدلالة
والبيان فهي والهدى بمعنى واحد فكل مكلف معصوم بهذا المعنى قال و لكن
لا يطلق لفظ العصمة على الكافر بل يقال عصمه الله فلم يعتصم لانه قد غلب في
الاستعمال على المهتدين دون غيرهم **قلنا** لو كانت العصمة هي الهدى
فقط لكان قد فعله الله لكل مكلف فيلزم حينئذ أن لا يسألها المكلف
فيقول اللهم اعصمني اذ قد فعلت له لما علم الله انه قد هدى كل مكلف فان
قال فيلزم ايضا ان لا يسال الهدى والمعلوم حسن قوله اللهم اهدني قلنا
ليس المراد هنا مجرد الدلالة والبيان بل معنى اخر وهو زيادة الالطاف نحو
والذين اهتدوا زادهم هدى او هو له ان يعود العصمة التي يسألها المكلف
هي اللطف في الترك اذ العصمة مستعملة في المعنيين معا عنده لا في الاخير
فقط والخلاف لفظي لا ثمرة له وقالت المجبرة والرافضة ليست العصمة هي
اللطف بل هي المنع من المعصية بخلق القدرة الموجبة للطاعة اذ لا فعل
للعبد حتى يحتاج الى لطف **قلنا** ان كانت العصمة هي خلق القدرة
كما ذكرتم فلا يسألها المومن اذ قد فعلت له فكيف يطلبها قلنا حسن سوالها
وطلبها قبنا منكم على اصل فاسد وهو ان الافعال كلها لله وقد تقدم فساده
فرع واذا ثبت ان العصمة من قبيل الالطاف ونوع مخصوص
فقد اختلف في عصمة الانبيا والملائكة فقال اكثر علما العدلية
والانبيا عصمتهم كذلك لكن قد علم الله انهم يلطفون فيما هم معصومون عنه
فلا يفعلونه وانما لم يفعلوه اختيارا منهم للخير وتنكبا عن سبيل الهلكة
وقيل بل عصمتهم نية مخصوصة ركبهم الله عليها فهم لمكانها ينفرون عن
المعاصي ويرتاحون الى الطاعات واختار هذا القول الامام يحيى بن حمزة عليهم
والصحيح الجاري على قواعد اهل العدل هو القول الاول وهو انها من
قبيل الالطاف والا لما استحق الانبيا بفعلهم الطاعات وتركهم المعاصي
ثوابا ولا عقابا ولما استحقوا مدحا ولا ذما اذ لا مشقة عليهم في ذلك

حيث لم يفعلوا الا ما يشتهونه ولم يتركوا الا ما ينفرون عنه بل هم كالملجين الى ذلك
لا اختيار لهم فيه اصلا ولكان احدنا احق بالمدح في تركه المعصية وفعله
الطاعة لعظم ما يلاقيه من الحرج والمشقة دون الانبيا وكل ذلك معلوم
البطلان **تنبيه** قد علم ان عصمة الانبيا من قبيل الالطاف كغيرهم
لكنها غير مقصورة على العصمة الاصطلاحية بل المراد بها التوفيق والعصمة
معا على الاطلاق بل فيما يودي الى الكبيرة او يسفه كما سياتي ان شا الله تعالى
مسئلة الاصلح للمكلف اما ان يكون في باب الدين او في غيره فالاول
يجب على الله تعالى عندنا ما كان من قبيل الالطاف لا غير ذلك كاصل التكليف كما
تقدم واما الاصلح في غير باب الدين فقالت البصرية ولا يجب على الله تعالى الاصلح في
غير باب الدين جملة كمصالح الدنيا نحو الارزاق وقالت البغدادية
يجب عليه تعالى ان يفعل كلما علمه مصلحة للمكلف دينية او دنيوية فلو علم
مثلا ان زيدا ينتفع بحليه او بتكليفه او اسباغ رزقه وجب عليه ذلك حتما
كوجوب الدين على المدين حتى انه لو قدر اخلاله به لاستحق الذم وربما قالوا
بل ذلك عليه وجوب جود وتفضل لا انه يصير مستحقا عليه كالدين على المدين
قال ذلك ابو القسم البلخي **قلنا** هذا القول الثاني خطا منكم في العبارة
حيث سميتم الجود والتفضل واجبا والوجوب انما يستعمل فيما كان مستحقا
كالدين لا في غيره اذ الواجب ما للاخلال به مدخل في استحقاق الذم
والجود والتفضل ليس كذلك ولا يسمى واجبا وقولكم الاول وهو انه واجب حتما
حقيقي كوجوب الدين غير ملتزم ايضا والا للزم محالات ثلثة الاول انه لو
وجب على الله تعالى لكل اصلح لاوصل كل الى كل احد جميع انواع الملاذ والمنافع
واوجد له ما لا يتناهى من المنافع لانا نعلم ان ذلك اصلح له قطعا وقوله ما لا
يتناهى اي ما لا يوقف له على حد اذ لا ينتهي الى حد الا والزيادة عليه ممكنة وهي
انفع فيجب وليس مراده ان يجتمع في الوجود ما لا يتناهى لانه محال والخصم
ان يقول تلك الزيادة وان كانت ممكنة فلا نسلم خلوها عن كل مفسدة
وانما يجب المنفعة اذا خلت عن سائر المفاسد الامر الثاني انه لو وجب على
الله الاصلح لوجب علينا اذ وجه الوجوب كونه اصلح ولو كان كذلك لوجب
علينا كل ما كان اصلح لنا ووجبت النافلة علينا لانها اصلح لنا قطعا

ولنزم مراده لزوم ان يوجب الله ايجابه النافله لان الخصم لا يسلم كون ايجابها اصلح
الامر الثاني انه لو وجب الاصلح عليه تعالى لوجب عليه الزياده في رفع درجات
اهل الجنه ويبلغ كل احد في الجنه مبلغ الانبيا لانه اصلح لهم لا محاله والخصم
ان يقول ليس يمكن بلوغ درجه الانبيا الا بالثواب واما بدون ذلك يستحق الثواب
فبيحه ولسنا نوجب على الله تعالى من المنافع الا ما كان حسنا **مسله**
قالت به لعن الكفار والعصاه من الله تعالى وعندنا عدل لانه فعل حسن وهو
حقيقه العدل على ما ذكره ض ولانه حق للاعز واستيفا الحق من الغير عدل
على ما ذكره ع فيما تقدم وفيه ايضا مصلحه لهم لما فيه من الزجر وقال عباد
بن سليمن هو عدل فقط ولا مصلحه فيه لهم اصلا اذ هو عقوبه لهم على
كفرهم فوجه حسنه الاستحقاق فقط كالذم وقال الشيخ م فيه وجهين
لهم كما ذكرنا ولكنه جار مجرى العقوبه على كفرهم لانه يفعل على وجه الاستخفاف
والاهانه فاحتمل المصلحه اذ لا مانع من كون الشي عقوبه ومصلحه لكنها
دنيويه كما يأتي ان شا الله تعالى فان قيل دليل ابي هاشم لا يقتضي بالقطع
بالمصلحه فيه بل انما يحتمل احتمالا وهو غير مطابق لدعواه قلنا انما ذكر
ذلك الاحتمال ردا على عباد حيث قطع بعدم المصلحه لا للاحتجاج على وقوع
المصلحه **مسله** الشيخان ع و م وهو ظاهر قول جميع البصريه
ويجوز من الله تعالى احترام طفل علم انه لو كلف امن ومنعه البغداديه بنا
منهم على وجوب الاصلح على الله تعالى **قلنا** قد بينا فيما تقدم ان التكليف
تفضل من الله تعالى وانه لا يجب عليه الاصلح في غير الالطاف فبطل ما قالوه **مسله**
الاختلاف بين المشايخ في وجوب تبقيه العبد عقب اكمال العقل له ان
انشا الله تعالى واما تبقيته عقيب عصيانه فان كان فيها لطف لغيره في
ايمانه وان كان فيها مفسده لغيره لم يجز اتفاقا وان لم يكن فيها شي من ذلك
فان علم الله انه لا يتوب لم يجب اتفاقا ايضا وان علم انه يتوب فقد اختلف
فيها فقال الشيخان م وعد البصري واحترام من علم الله تعالى انه يتوب لو بقي
يجوز ولا يجب تبقيته وقال الشيخ ع لا يجوز ذلك منه تعالى اذ هو كالاخلال
باللطف لان تبقيته قد صارت لطفا له فيجب عليه تعالى ولا يجوز له احترامه
كما يجب بالاتفاق لو كانت لطفا لغيره كما تقدم اتفاقا وقال الشيخ ق بل انها

صح احترامه وتحب تبقيته لوجوب الاصلح عليه تعالى بنا على قاعدته السابقه
قلنا قد بينا ان اصل التكليف تفضل منه تعالى وكلما كان اصلح تفضلا
فامتداده تفضل حينئذ اعتدادا بمده التكليف تفضل كالتفضل وانما ما قاله ع من ان
التبقيه قد صارت لطفا فغير مسلم لانها نفس التكليف اذ ليس المراد بالتبقيه
الا تجدد علوم العقل وما يتصل به من الطلب وزوال الالجا ونحو ذلك ومن
حق اللطف ان يكون امرا اخر منفصلا عن التكليف وداعيا اليه وما ذكره
ق بنا على ما قد ابطلناه من وجوب الاصلح وكذا الخلاف في ق واصحابه
البغداديين فيمن علم الله انه ان ابقاه ازداد خيرا وعمل صالحا وازداده
خيرا دنيويا ولذه عاجله فانهم يقولون بوجوب تبقيته بنا على وجوب الاصلح
ونحن نسا فساده **مسله** قال ض عبد الجبار واذا استوى اللذه والالم
واللطف فكانت لطفيه احدهما كلطفيه الاخر من غير فاصل كانا كلاهما
واجبين على الله تعالى على التخيير ويفعله احدهما يسقط وجوب الاخر كالكفارات
الثلاث في حقنا قال وجاز منه سبحانه ايثار فعل الالم الذي يتفرد منه العبد
على اللذه التي يشتهيها وقال الشيخ ق لا يجوز ايثار الالم والحال هذه لان اللذه
انفع للعبد لما في الالم من الضرر العاجل **قلنا** الالم وان كان فيه ضرر
فان العوض يجبره حتى يصير كان لم يكن ولا نسلم وجوب الاصلح اذ تعرى
عن الاصلح من وجوه القبح ثم وان سلمناه فلا نسلم ان اللذه اصلح له لانا
نشترط ان يوصل اليه من الاعواض ما لو خير بين اللذه والالم لاختار الالم لمكان
تلك الاعواض فالالم حينئذ هو الاصلح لا يقال ايثار الالم عبث لان تلك
الاعواض يمكن ان يوصلها اليه ابتدا اذ اللطفيه التي فيه حاصله في اللذه كما ذكره
الامام عليلم نصرة لابي الهشيم لانا نقول هذا يودي الى عدم صحه كون اللطفيه
في امرين اي امرين كانا اذ يكون ايثاره احدهما بالايجاد عبثا لما ذكره هنا ولا
يختص ذلك باللذه والالم كما هو ظاهر بالتامل ويوضحه ان الالم لما جبر بالعوض
صار وجوده وعدمه على سوا وصار ايثار احدهما كايثار احد المساويين
مسله لا خلاف بين الشيخين ان الالام الدنيويه الحاصله
باقامه الحد وحد على المستحقين وعذاب الاستيصال الواقع على الامم السالفه
كالخسف والغرق ونحوهما مستحقه وان ذلك كاف في وجه حسنها ولا يستحق

بها عوض اصلا ولا خلاف بينهما ايضا ان ايلام البهايم والصبيان ونحوهم وايلام
المومن الواقع في الدنيا لطف من الله تعالى قطعا وانه لا بد فيها مع اللطفية من العوض
لمن نزلت به واختلفا في الالام النازلة بالفساق والكفار غير الحدود وعلى
الاستيصال فقال الشيخ م وكذا ايلام الفاسق والكافر في الدنيا
لطف قطعا قطعا ولا بد فيه من العوض له كما قلنا في المومن من غير فرق
وقال الشيخ ع لا نقطع بذلك فيهما بل نجوز كونه عقوبة لهما كالحدود وعلى
الاستيصال فيكون الاستحقاق كافيا في حسنه من غير لطفية ولا عوض
قلت الدليل على ما اختاره م ما نعلمه من الفرق بين الالام النازلة بالفاسق
والكافر وبين الحدود التي قاس عليها فان المعلوم وجوب الصبر عليها وقبح
الجزع منها في الالام النازلة بهما وعكسها وهو عدم وجوب الصبر وعدم
قبح الجزع في الحدود اذ المعلوم انه لا يجب على المحدود الصبر فيمتنع
منه الهرب كما هرب ماعز وقد احس حر الحجارة ولم ينقم عليه الرسول صلى الله
في ذلك وهذا اوجد فارق بين الالام والحدود فلا يصح قياس احدها على
الاخر فان قيل لم وجب الصبر على الالم الا لكونه لطفا فالحد لطف
ايضا عند ع فيلزم ان يجب فيه الصبر ام وجب لما قد تضمنه الله تعالى في مقابلته
من العوض فمعلوم ان الصبر على جلب النفع لا يجب قلنا وجوب الصبر فيه
سمعي لا مجال للعقل فيه فوجد وجوبه فيه وجد وجوب غيره من ساير الشرعيات
ووجوبه معلوم ضرورة من الدين **مسألة** لا خلاف بين اصحابنا
ان الحد لطف للمقيم له لانه واجب شرعي واما المحدود فاتفقوا ايضا انه
مستحق له وانه لا عوض له في مقابلته واما كونه مع ذلك مصلحة له فقال
ع م والحد وان كان مستحقا لا عوض فيه فانه مصلحة للمحدود واختلفا
في تلك المصلحة ما هي فقال ع هي في الدين وهو كونه لطفا له زاجرا له عن
فعل موجبه وقال م بل هي في الدنيا فقط اذ شرع الحد للزجر عن ان يكا
موجبه فيترك المحدود معاودة الذنب لاجل ذلك الحد فقط ومعلوم ان
التارك للمعصية والتارك لاجله لا لاجل قبحها وامتثال النهي عنها لا يستحق ثوابا
وانما يستحق الثواب اذا تركها لقبحها وحينئذ لا يكون الحد لطفا لان
اللطف ما يدعو المكلف الى امتثال ما كلف به على ما تقدم والتارك للذنب لا

مخافة الذم او العقاب الاخروي او الدنيوي لا يعد ممتثلا ولا يستحق ثوابا
والتحقيق في ذلك ان من ترك قبيحا فقد سقط عنه عقابه قطعا ولا يستحق
ثوابا الا اذا تركه امتثالا للنهي فقط او تركه ليستحق الثواب وهو عالم انه
لا يستحقه الا في مقابلة الامتثال اذ صار كانه تركه للامتثال ومن فعل واجبا
لم يستحق عليه ثوابا الا مع قصد الامتثال ايضا وحصول الثواب بالشرط المتقدم
واما سقوط عقاب تركه فانه ان كان واجبا عقليا فلا كلام في سقوطه
وان كان شرعيا لم يسقط عنه عقاب تركه الا حيث يستحق بفعله ثوابا
بل يصير فعله كلا فعل الا في حالة واحدة وهي حيث فعله لوجوبه فقط
من غير نظر الى الامتثال قال الامام عليلم ولا يستحق ثوابا في هذه الحالة ولكنه
سقط عنه عقاب الترك قال ولا يبعد ان يستحق عوضا على المه حال الفعل
ثم قال الامام عليلم **قلت** واقامته على التائب زيادة في الزجر
له عن معاودة الذنب وله العوض على الله تعالى لعدم استحقاقه حينئذ
فان قيل فينبغي ان يتفق الشيخان حينئذ في كونه لطفا للمحدود لعدم
الاستحقاق كما اتفقا على وجوب العوض **قلنا** كونه لطفا للمقيم
مع العوض كافيا في حسنه اذ لا يشترط في الالم كونه لطفا لمن نزل به
مسألة اتفق الشيخان على وجوب تقدم فعل اللطف على
الملطوف فيه لانه داع ولا بد في الداعي تقدم المدعو اليه ثم اختلفا في حد ذلك
التقدم فقال الشيخ م ويجوز تقدم فعل اللطف سواء كان منا او من الله
تعالى على فعل الملطوف فيه ولو باوقات كثيرة ما لم يصر بذلك التقدم
في حكم المنسي فان صار به في حكم المنسي لم يجز لانه يجب ايقاعه على ابلغ
الوجوه وقال الشيخ ع لا يجوز تقدم فعله باكثر من وقت واحد وهو وقت
الدعا الذي لا يعقل اللطفية الا به كما قدمناه اذ يكون ما تقدم اكثر منه
في حكم المنسي في ضعف دعائه الى الملطوف فيه ومعلوم ان اللطف من حقه
ايقاعه من فاعله على ابلغ الوجوه التي يمكن وقوعه عليها لان فيه ازاحة
علة المكلف كما تقدم **قلنا** ردا على ع لا نسلم ان بعد تقدمه يضعف
دعاؤه ويصير كالمنسي بل قد يكون التقدم ادعا للمكلف الى الملطوف فيه
وذلك معلوم في الشاهد كمن علم من خادمه وقد طلب منه الحضور الى الطعام

انه اذا اقدم دعاوه الى ذلك الطعام باوقات كثيره كان اقرب الى الاجابه وذلك لما انه
من الاعظام له بسقد بمر دعايه واذا ثبت ذلك في الشاهد لم يمتنع مثله في الغايب
وحسند لا يقطع بتصره بسقدمه في حكم المنسي **تنبيه** مرادا صحابنا
بقولهم ان من حق اللطف انقاعد على ابلغ الوجوه هو ان اللطف اذا كان
له وجهان في الوجود مثلا وكانت اللطفيه في احدهما اكثر منها في
الاخر وجب انقاعد على ما لطفيته اكثر والمراد بكونها اكثر ان المكلف يفعل
عنده من زيادات في الملطوف فيه او في صفاته التي يقع عليها ولو ازمه ما لا
يفعله عند الوجد الاخر وتحقيقه ان الوجهين ان علم الله ان المكلف لا
يفعل عند شي منهما لا يجب انقاعد على واحد منهما وان علم انه يفعل عند احدهما
فقط تعين عليه وان علم انه يفعل عند كل واحد منهما ما يفعله عند الاخر
من غير تفاوت لا في زياده فعل ولا صفه وجبا على التخيير وكذا لو كان
احدهما ادعى للمكلف مع تساويهما فيما ذكرناه وان علم الزياده عند احدهما
بما ذكرناه من فعل او وصف تعين لانه حينئذ ابلغ في اللطفيه **مسئله**
قال الشيخ م ويجوز كون فعل زيد مثلا لطفا لعمرو يفعل عنده طاعه
او يترك قبيحا وقال ع لا يصح ذلك **قلنا** ان زيدا على اي على لا مانع من
جواز كون فعل زيد داعيا لعمرو الحسن كما يجوز كونه مفسده داعيا له الى
قبيح بالاتفاق بل هو واقع ايضا وذلك كتعليم الوالد ولده محاسن الاداب
ومكارم الاخلاق فانه بما كان داعيا له الى الاصلاد وسلوك مناهج
الخيرات **مسئله** فلو قدرنا ان زيدا لم يفعل ذلك اللطف فقال
اكثر الشيوخ انه لا يكلف عمرو والحاله هذه بالملطوف فيه وقيل بل يكلف
به ويصير بمثابه من لا لطف له **مسئله** قال م ويجوز تقدم
اللطف على التكليف بالملطوف فيه ما لم يصر في حكم المنسي كما تقدم
وقال ع لا يجوز تقدمه على التكليف اصلا ولا على فعل الملطوف فيه
الا بوقت او وقت واحد كما تقدم **قلنا** لا مانع من كونه مع تقدمه باقيا
على اللطفيه غير صاير في حكم المنسي كما مر في المسئله السابقه **تنبيه**
ولا يحسن من الله تعالى تقديمه الا حيث فيه غرض اخر غير اللطفيه او حيث
كان مع اللطفيه والاكان عبثا **فرع** على جواز تقدم فعله كما ذهب
القدم البلغ في فرع

اليه م ولا يجب فعله حينئذ سوا كانت لطفيته مع التقديم ابلغ او كانت حالته
على سوا اذ سبب وجوبه هو التكليف فقط ولا يجب اللطف حتى يحصل
التكليف ولا يجب اللطف المتقدم على التكليف ولا المقارن له لعدم السبب
حينئذ لكن اذا فعل متقدما او مقارنا سقط وجوبه في المستقبل وصار
شابه الوضوء قبل الوقت من حيث سقط تقدمه وجوب فعله في الوقت
مسئله اتفق الشيخان على انه لا يصح الزياده ولا النقصان
في التكاليف العقليه مطلقا ولا في الوجوب والقبح الشرعيين وقد تقدم
ذكر ذلك واتفقا ايضا على صحه دخول الزياده والنقصان في المندوبات
والمكروهات الشرعيه واختلفا في مشقه التكليف هل يصح من الله
تعالى الزياده فيها فقال م ذلك يصح منه تعالى ويجوز وذلك نحو
تمكين ابليس ممن يعلم انه يضل بسبب دعايه له الى العصيان وهو يعلم
انه لو لم يدعه لم يضل وكذا زياده الشهوه لمن يعلم انه لو لم يزدها له لم
يعصي ونحو ذلك وقال ع لا يجوز شي من ذلك اذ تكون تلك الزياده مفسده
للمكلف حينئذ فلا يجوز فعلها **قلنا** تلك من زياده مشقه في
التكليف وهي جايزه وانما قلنا انها في المشقه لان الافعال والتروك التي وقع
التكليف بها على حالها وانما زادت مشقتها بدعا ابليس ومنازعه الشهوه
لا بفعل الشي قد وجبت مدافعه ابليس ومخالفه الشهوه ولم يكونا واجبين
فقد زايد الوجوب الشرعي لانا نقول الواجب الشرعي كفعل الطاعه
مثلا وجميع ما لا يتم الا به هو شي واحد قبل تمكين ابليس وبعده وانما زايد
مشقه ذلك الواجب يتعدد محاله نظهر تحقيقه بالتامل وانما قلنا يحسن
زايد المشقه التكليف لانه زياده في التعريض لان يزداد المكلف الثواب ويحسن
حينئذ وصارت الزياده في التكليف على الحد الذي ذكرناه كالابتداء
في كون كل منهما تعريضا للمنافع الثواب التي لا تنال الا به وبهذا يعلم بطلان
ما قاله ع من لزوم كون الزياده مفسده لانه يلزم منه ان يكون ابتدا التكليف
من يعلم انه يكفر مفسده ايضا لاستوايهما في كونهما تعريضا **تنبيه**
ان قيل اذا كانت العله في حسن هذه الزياده التي يضل المكلف بسببها
كونها تعريضا الى الثواب الاكثر لزم حسن سلب اللطف عن العبد اذا علم

الله ان ثوابه مع سلبه اكثر كما يقوله جعفر بن حرب لان فيه تعريضا الى الثواب
الاكثر كما نحن فيه قلنا الزيادة فيما نحن فيه من جنس التكليف تحت العوض
كما نقله انه بخلاف سلب اللطف فليس من جنس التكليف فافترقا وفي هذا الفرق
نظر والذي نظهر في هذه المسئلة ان يقال انما حسن من الله تعالى زيادة المشقة
فيما كلفنا لعلمه بانها شرط في لطفه ذلك الذي كلفناه وعلى هذا فيكون
تلك الزيادة واجبة عليه تعالى لو صح انه لا يجب علينا شرعي لمجرد الثواب

مسئلة قال مرض ومن كان لطفه الذي يفعل عنده الطاعة او يترك
عنده المعصية هو في فعل من افعال الله قبيح كبعثة كاذب او فعل
مفسدة لاي المكلفين فانه لا يكلف بذلك الفعل الملطوف فيه كما لو كان
لطفه في فعل حسن ولم يفعله وفي احد قمر وهو قد بهما انه لا يوجب ذلك
عدم جواز تكليفه بل يجوز ان يكلف اذ هو في هذه الحالة كمن لا لطف
له في مقدور الله اذ المستحيل حكماً كالمستحيل ذاتاً في امتناع الوجود وقال
ع يستحيل كون القبيح داعيا الى الحسن ولا يصح ذلك اصلا **قلنا**
في الرد عليهم في قدم قوليه ذلك القبيح الذي علم التطاف العبد به مقدور
لله تعالى فاذا لم يفعل للمكلف لم يزح العلة كمن لطفه في فعل من الله حسن
فلا يكلف ذلك العبد بالملطوف فيه الا اذا علم انه يفعل له ذلك اللطف ونحن نعلم
ان لا نفعله هنا معلوم لانه قبيح فلا يكلف به اصلا ولا يصح جعله كمن لا لطف
له اصلا في المقدور واما ما ذكره ع فغير مسلم ولا وجه للاحالة التي ذكرها
اذ لا يعلم ضرورة ولا دليل عليها اذ لا مانع من كون القبيح داعيا الى
الحسن فبطل ما قاله °

فصل في الالام وما في حكمها وما يتعلق بها من الاعواض

وغيرها والالم هو المعنى المدرك بمحل الحيوة مع النفرة عنه والذي في حكمه
الغم وهو علم الواحد منا او ظنه او اعتقاده نزول مخوف في المستقبل به
او فوت محبوب وانما قلنا ان الغم في حكم الالم لان العوض يستحق عليهما معا هذا
ثم اعلم ان الالام مضرة عاجلة وانما يحسن لوجوه حقيقية حتى ان الجهل بوجوه
حسنها اصل في ضلال فرق كثيرة كالدهرية فانهم قالوا لو كان للعالم صانعا
مختارا لما صدر عنه هذه الالام الضارة التي لا غرض فيها اصلا والثنوية

فانهم

فانهم جعلوا لها فاعلا غير فاعل الخير لاعتقادهم كونها شرا محضا والتناسخية
فانهم لما لم يروا بداً من العوض بحسنها ارتكبوا لتصحيح ذلك ان ارواح الاطفال
والبهائم قد عصت في هياكل غير هذه فعوقبت في هذه والبكرية لما لم يقع
لهم ذلك التناسخ نفوا تألم الاطفال والبهائم اصلا وقالوا انها لا تدركه
لما انه نعم كلهم قد ضلوا بسبب جهلهم وجه حسنها منه تعالى فاثبت
بعضهم للالم مؤثرا غير مؤثر النفع وهم الدهرية حيث قالوا بالطبع والثنوية
حيث قالوا بالثاني ونفى بعضهم تألم الاطفال لاعتقادهم قبحه وهم البكرية
وبعضهم قال في الاطفال والبهائم ان ارواحهم عصت في هياكل غير هذه
فعوقبت في هذه الهياكل وهم التناسخية وغير ذلك من الجهالات الواقعة
بسبب جهل وجه حسنها كقول المجبرة انه لا يقبح من الله قبيح وانه
يفعل في ملكه ما يشاء ولو وقع مثل ذلك منا لقبح

مسئلة
الالام اما منا او من الباري سبحانه ولكل من الوجهين وجه حسن °
اما الاول فقد قالت المعتزلة ووجوه حسنها منا ثلاثة فقط وهي °
اما استحقاق كالعقوبة بانواع الحدود او نفع زائد على مشقتها كالانتعاب
لطلب الارباح او دفع ضرر بحيث يكون ذلك الضرر المدفوع اكثر من الالم
واعظم منه وذلك كالفصد والحجامة وشرب الادوية الكريهة لدفع مضار
هي اكبر منها ونحن نعلم حسن الالم لهذه الاوجه الثلاثة علما ضروريا
فان قيل قد يحسن منا الالم لغير ذلك كايلامنا البهائم بذبحها واستعمالها
فيما ابيح لنا قلنا كلامنا في حسن الالم عقلا وايلام البهائم انما حسن
شرعا فقط وايضا ايلامها حسن من جهة الله تعالى حكما لا باحته لنا فلا بد
فيه من عوض لها واعتبار لنا وانما حكمنا بوجوب الاعتبار لان خلو الالم
لها عن تلك الالام لا يحسن لمجرد العوض لانه عبث ذكر ذلك الامام عليه السلم
واما القسم الثاني وهو وجه حسنها من الباري تعالى فوجهان اما
استحقاق كالعقاب او العوض مع الاعتبار كسائر الامراض ولا يحسن لمجرد
العوض لانه يمكن ايصاله من دون الالم فيكون الالام عبثا ولا لمجرد الاعتبار
لانه لا يتصور في البهائم والاطفال فيكون ايلامها للاعتبار بغيرها ظلما لها
فحكمنا حينئذ بانه لا بد من مجموع الامرين فالعوض يدفع كونه ظلما والاعتبار

يدفع كونه عبثا كما ذكرنا وقال [illegible] بن سلمن الصيمري بل يحسن منه تعالى
للاعتبار فقط من دون عوض وقال اصحاب اللطف وهم بشر بن المعتمر
واصحابه بل يحسن منه تعالى للعوض فقط من دون لطف لما مر من انهم لا يوجبون
اللطف على الله تعالى قلنا هذا على عباد الا لم الواقع من الله تعالى
اما ان ينزل بغير مكلف كالطفل ونحوه او بالمكلف وفي كل منهما لا يكفي
الاعتبار اما الاول فلان الاعتبار لا يتصور فيه وحينئذ يكون الالم فيه
لاعتبار غيره من المكلفين فقط ومعلوم ان ايلام الطفل لنفع غيره
ظلم له لانه اضرار به عار عن نفع ودفع واستحقاق وذلك لا يجوز على الله تعالى
واما الثاني وهو المكلف فلا يكفي فيه الاعتبار ايضا وذلك ان الاعتبار
الواقع بالالم في حق المكلف منفعته الثواب فقط اذ لا نفع غيره يمكن
الاشارة اليه ومعلوم ان الثواب هو في مقابلة الطاعة لا في مقابلة الالم
بدليل انه يدور على الطاعة وجودا وعدما قلة وكثرة فتبقى حسنة الالم
خلية عما يحسنها وذلك لان المشقة المكلف حينئذ حسن فعل الطاعة
وقد انحصرت بالثواب وحسن الالم وليس يحسنها الا العوض وان لم يقل بوجوبه
بقيت خلية عما يحسنها وايضا الاعتبار فليس بنفع على الحقيقة بل منفعته الثواب
وهو في مقابلة مشقة الطاعة كما ذكرنا تنبيه قد يحسن منه تعالى الالم
للاستحقاق مع اللطفية كالحد ونحوه [illegible] والاستحقاق كاف في حسنه
حسنه الا انهما اذا كانا فيه فالحكم بقصدهما كما تقدم نظيره مسئلة
قد عرفت بما ذكرناه وجوه حسن الالم فكلما عري عنها فهو قبيح فقد عرفت
حينئذ ان الالم لا يقبح لعينه بل لوقوعه على وجه خلافا للثنوية فهو قبيح
عندهم لمجرد كونه الما وكل الم قبيح ومن ثم جعلوا له فاعلا غير فاعل
الخير واما البغدادية(?) فهم وان قالوا ان الشيء يقبح لعينه لا يجعلوا كل الم
قبيحا بل قد بينا فيما سلف ان خلافهم يعود الى العبارة فقط لنا في
الرد على الثنوية انا نعلم ضرورة حسن شرب الدواء الكريه المؤلم لدفع المضرة
وحسن تحمل السفر المؤلم للمنفعة ونحوها كالفصد والحجامة وتحمل مشقة التكسب
بانواع الحرف مسئلة والالم من الاجناس المشتركة بين القديم
تعالى وبيننا في مقدوريه قد يكون من فعلنا كايلام الغير بالضرب والرمي مثلا

وقد يكون من فعله تعالى كالامراض والاحراق ونحو ذلك وقالت الطبائعية
بل جميع الالام حادثة بالطبع الذي هو خواص المزاج ولا من جهة وقالت المنجمة
بل حدث بالنجوم قلنا رد عليهم الجميع من المعلوم ان الالم حادث مع التجويز
وان لا يكون في وقت او لا فلا بد له من محدث ولا بد ان يكون ذلك
المحدث قادرا لما مر في اثبات محدث العالم واثبات كونه قادرا مختارا عن
فرق مسئلة قالت المعتزلة ولو خلت الالام التي من جهة الله تعالى
عن العوض والاعتبار والاستحقاق قبح منه تعالى اذ هي حينئذ محض
ظلم والظلم قبيح خلافا للمجبرة في نفعها حينئذ بناء على انه لا يقبح منه
قبيح قلنا هذا بناء منهم على اصل فاسد وهو ان القبح
ليس لوقوع الفعل على وجه بل للنهي فلا يقبح منه قبيح لعدم النهي وقد
بينا بطلانه في موضعه من كتاب العدل تنبيه لا يقال الحكم بوقوع تقبيح
الالم على تقدير خلوه من العوض ينافي ما تقدم لابي هاشم من انه انما يقبح الالم
بالعوض فقط لا الالم فقط السابق لانا نقول كلامنا هنا على تقدير
عدم استلزامها لوجوب العوض واحتجاجها له في نفس الامر وهناك على
تقدير علمه وفعله فقط لا على تقدير عدم وجوبه فافترقا مسئلة
قال [illegible] ولا يحسن الالم من الله تعالى لمجرد النفع وهو العوض فقط
ولو صرح بالعوض لكان اولى لان مجموع العوض والاعتبار يقع مع انه
يحسن الالم له قطعا وكذا لا يحسن منه تعالى لمجرد دفع الضرر كما
يحسن منا لمجرد النفع ودفع الضرر كما تقدم قال [illegible] واصحاب اللطف
بل يحسن منه تعالى لاجلهما فقط كما يحسن منا قلنا انما حسن
منا لانه لا يمكننا الابتداء بمثل النفع والدفع وهو تعالى يمكنه الابتداء بهما
ففعله ذلك الالم عبث لا يجوز من الحكيم تعالى ونقل باعلينا
على احد قوليه في [illegible] العوض فيكون له بذلك صفة لا يحسن لاجلها
الابتداء بمثله تنبيه واما الالم منه تعالى لمجرد دفع الضرر
مع الاعتبار فظاهر تعليلهم انه لا مانع منه اذا كان المدفوع به دون
المدفوع وكان المؤلم بحيث يختار الدفع بذلك الالم والا وجب على الله تعالى
عوض الزائد على ذلك مسئلة قال اكثر الامة ان الطفل والبهائم

تألم بالآلام التي من جهة الله تعالى كما انها تتألم بما يلحقها من مثالها اتفاقا وقالت البكرية
انها لا تتألم بما يصيبها من جهة الله تعالى بناء على انه لا يحسن منه الألم
الا مستحقا وهي غير مستحقة **قلنا** تألمهم بالامراض ونحوها من جهة
الله تعالى نعلمه من شواهد احوالهم ضرورة فالقول بعدمه انكار
للضرورة ولا احتياج في ابطاله الى دليل **مسألة** ويحسن الالم
منا ومنه تعالى وان لم يستحق خلافا للتناسخية فزعموا انه لا يحسن الا
مستحقا ومن ثم حكموا بان ارواح الاطفال والبهائم عصت في هياكل غير هذه
فعوقبت بما يصيبها من الالام في هذه الهياكل **لنا** في الاحتجاج
عليهم انا نعلم ضرورة حسن شرب الدواء ونحوه كالاسفار الشاقة والحرف
المتعبة من غير استحقاق في شيء منها ولا طريق الى ما ذكروه من عصيان
الارواح في هياكل اخر كما زعموا والا حسن مناسبة الطفل والبهيمة عقيب
المعصية لان ذلك الالم عقوبة لهما على عصيانهما واستحقاق الذم تابع
لاستحقاق العقاب لاتحاد موجبهما وهو العصيان **مسألة** اتفق الشيخان على انه يحسن عقلا تحميل غير المكلف المشقة لدفع الضرر
عنه كالكي بالنار والبضع عن الجرح المنسد ونحو ذلك واختلفا في تحميله
المشقة لنفعه فقال م ويحسن تحميل غير المكلف المشقة لنفعه عقلا
كالبهايم نركبها لتسمينها ونحمل عليها علفها ونحو ذلك وقال الشيخ ع
لا يحسن شيء من ذلك عقلا بل سمعا فقط قال لان الاحياء مختلفون في
احساس قدر من المشقة لقدر من المنفعة ولانا لا نعلم بالطبع هل تلك
المشقة التي انزلناها بها دون التذاذها بتلك المنافع ام فوقها
ام مساوية لها **قلنا** في الرد عليه لنا نعلم ذلك عقلا لانا لو
علمنا ان مشقته دون منفعته ومتى علم الواحد منا ذلك جاز له تحميلها
ذلك الشاق وصار ذلك كتحمله المشقة لنفسه فانه يحسن اذا كانت
تلك المشقة دون ذلك النفع وايضا كما يحسن تحميلها المشقة لدفع الضرر
اتفاقا مع اشتراطنا ان يكون المدفوع به دون المدفوع **مسألة** من
شاهد بهيمة عند ما كولة اللحم تجود بنفسها مخالجة لسكرات الموت فليس
له ان يحلل موقفا بذبحها لتخليص مما هي فيه الا اذا علم ان الم الذبح دون

دون ذلك الالم المدفوع بالذبح وقد تردد الامام عليه السلم في ذلك ولم يذكر ما
في الشرح **تنبيه** واما تحميل المكلف مكلفا آخر المشقة لدفع
الضرر عنه فقد قيل انه اتفاق بين الشيخين واما لجلب النفع فاجازه
ابو هاشم لكن بقرينة بذل مال لا يصارف له عنها الا تخميه الدعة فانه يحسن
اكراهه على القيام بها وقال ابو علي لا يحسن ذلك عقلا لجواز ان يرى ذلك
الرجل لذة الدعة اكمل من لذة المال **مسألة** قال م ويحسن
فعل الضرر من الواحد منا سواء فعله بنفسه او بغيره حيث كان غير مستحق ظن حصول
النفع او الدفع للضرر ولا يشترط العلم اذ لا سبيل اليه في الغالب وهذا معلوم
ضرورة في الالام الواحد منا نفسه وهو بالقياس في غيره وقيل بل وجه حسنه
هو السرور الحاصل عن ذلك الظن والظن فمجموعهما هو العلة في الحسن لا مجرد
الظن لانه غير نفع بخلاف السرور فهو نفع عاجل فجعله علة او جزء علة اولى
من الغاية اصلا والقايل بهذا هو الشيخ ابو علي وكوبنا منه على ان السرور
معنى غير الاعتقاد والظن ومن ثم **قلنا** في الرد عليه السرور هو الاعتقاد
او الظن المتعلقان بحصول نفع او دفع ضرر في المستقبل كما بيناه في اللطيف
انشاء الله تعالى وليس بمعنى زائد على ذلك فليس وجه حسن الضرر الا امر غير
الظن الذي يكون السرور بعينه فالتعليل باحدهما هو عين التعليل بالآخر
وحاصله انا نسلم ان السرور هو العلة لكن لا نسلم انه امر آخر غير الظن
مسألة قال ع ولا يخرج الضرر عن كونه ضررا بانقاعه لنفع او دفع
ضرر او استحقاق بل انما يخرج عن كونه قبيحا فقط وقال م بل يخرج عن كونه
ضررا ولم يخرج عن كونه قبيحا **قلنا** لا نسلم خروجه عن كونه ضررا اذ
بل انما يخرج عن القبح فقط اذ هو تألم ولا شك في ان التألم ضرر يسمى بذلك
ويوصف به على اي وجه وقع سواء وقع على تلك الاوصاف ام لا قال الامام عليه السلم
قلت والاقرب في هذه المسألة انها لفظية اذ الخلاف انما هو في مجرد
تسميته ضررا وليس لذلك ثمرة تستفاد منه **فصل** في العوض
وهو النفع المستحق لا على وجه الاجلال والتعظيم قالت ه جميعا وكل الم
غير مستحق يحصل بفعله الله تعالى كالامراض ونحوها او بامره ايجابا كالهدي او ندبا
كالضحية وشرب الدواء والفصد لدفع المضار او اباحة كذبح البهايم وايلامها

فالانتفاع بها الذي ابيح لنا فان العوض عليه تعالى لان الالم في الحكم كانه منه
والا فعلى فاعله حقيقة كضرب الغير عبد وانا او حكما كمن صبيا في النار
فالملقي هو المولم حكما فالعوض عليه فان قيل شرب الدوا لزيادة النفع
باباحة الله فهل يجب فيه عوض عليه تعالى قلنا انما يجب بالاباحة حيث كان
الالم غير مجبور بالنفع الحاصل بسببه وانما يكون ذلك حيث كان فاعله غير من
ترك به كذبح البهايم لاحث احدا كالسفر الشاق لطلب الربح وشرب الدوا لزيادة
النفع **مسئله** والغم كالالم في جميع ما ذكرناه فما كان سببه من الله فالعوض
عليه كالغم بموت الولد والتضييق في الرزق وشين الخلقة وكذا ما كان باعاده
كالحاصل بحكم الحاكم وقد طلبه الخصم وبشهادة الشهود وقد طلبت منهم
الشهادة ونحو ذلك وكذا باباحته كاعلام رجل لاخر بموت ولده او ذهاب
ماله او نحو ذلك لا اذا اخبروه بان زيدا قتل ولده او اخذ ماله عبد وانا
فالعوض على زيد لانه كانه المخبر وان كان الله هو المبيح للخبر وهكذا كل
غم سببه منا فالعوض علينا حيث كنا متعدين في ذلك السبب **تتمه**
اخر فان اغتم احد بكونه ليس احمل من غيره فلا شي له الا اذا كان منقوص
الخلقة وكما لو اغتم بكونه ليس ملكا فان اغتمت المراة بكونها ليست كالرجل
ويحتمل **تتمه** اخرى فلو ذهب ولده او ماله فلم يعلم حتى مات
فالحاكم فلا يستحق عوضا لعدم ما يوجبه من الم او غم **مسئله** قال
ض وغيره من اصحابنا ولا يجوز ان يمكن الله تعالى حيوانا من ايلام غيره الا
حيث علم من حال ذلك الحيوان انه يوافي الاخرة وله من العوض ما يوفي
الغير والا منعه عنه وقبح منه تمكينه منه لان وجه حسن التخلية كونها لطفا
وما وقع فيها من الم وجب جبره بالعوض والا كانت قبيحة وقال م بل يجوز
تمكينه ويكون الذي يوفي عنه هو الله تعالى بذلك القدر الذي كان يجب على
المولم ذلك التخلية حسنة على كل حال اذ لا يصلح عدم امكان التعويض من
الظالم في المستقبل وجها في قبحها لان الشي يقبح لما يتعلق على ما تقدم ٥
قلنا نزدا على ابي هاشم ذلك القدر الذي يوفي الله به عن الظالم
تفضل منه تعالى وليس بانصاف لا عرفا ولا عقلا اما العرف فظاهر فان
الحاكم لو تخاصم اليه ظالم ومظلوم فدفع من ماله للمظلوم عن الظالم من غير

ان ياخذ من الظالم شيا ولا يتوقف به ضررا فانه يعد متفضلا على الظالم لا منصفا
منه واما عقلا فان الانصاف انما هو ايصال ما به ولا بد ان يصل الى الظالم بطريق ما
فعل بالمظلوم وهو يفوت نفع عليه لان مجرد الاضرار به من دون ان يوخذ
من نفعه لا يجدي المظلوم شيا ولابي هاشم ان يقول تمكينه تعالى من ذلك مع
علمه بعدم التمكن من الانتصاف للظالم يصير الالم كانه منه وهذا يوجب ان
يكون العوض في هذه الحال عليه لا كونه قبيحا منه ولا بد فيه ايضا من اعتبار كونه
الالام الحاصلة منه تعالى **مسئله** اذا الم احد ناغيره ظلما
فقد وجب عليه حقان احدهما لله تعالى وهو العقاب والاخر للمظلوم وهو العوض
وهو في مقابلة الالم فالاول يمكن اسقاطه بالتوبة والثاني لا يمكن الا بايصاله
وزعم والد ابي هاشم من المعتزلة وبعض على الله تعالى ان يستوفي للمظلوم من
عوض الظالم التائب وقال ق بل يمضي الله عنه لان التوبة صيرت الفعل كان لم
يكن فيبطل كل ما تفرع عليه **قلنا** ذلك باطل من وجهين احدهما ان ذلك
تفضل من الله تعالى لا انصاف كما تقدم في الرد على ابي هاشم في المسئلة التي
ثانيهما ان لذلك الالم حسن كونه معصية وكونه جناية على الغير والتوبة
اسقطته من الجهة الاولى فقط والعوض بما هو في مقابلة الجهة الثانية ولم
يسقط بالتوبة وصار العوض كالارش في الشاهد وكما ان الارش في مقابلة الجناية
الا في مقابلة المعصية كذلك العوض وكما لا تسقط الارش بالتوبة لا تسقط العوض
ايضا **مسئله** قال اكثر المعتزلة ويحوز من الله تعالى تمكين الحي من
ظلم الغير بانواع الالام والغموم وان لم يكن له من العوض وقت ذلك الفعل
الذي هو عين الظلم ما يقابل ذلك الفعل ويفي به وانما يجوز ذلك من الله تعالى
اذا علم من حال ذلك الظالم انه يحصل له في المستقبل من الاعواض ما يوفي به
المظلوم حقه لانه لا يوفي لعرضه الاذى الانصاف منه ممكن ولا بد في هذا التمكين
مع ذلك من كونه لطفا او تعريضا كما تقدم والا لكان فعله عبثا وقال الموسوي
وهو الشريف المرتضى من سادات الامامية بل شرط في حسن التمكين ان يكون
ذلك الظالم يستحق في الحال الذي ظلم فيه من الاعواض ما يفي للمظلوم والا قبح
التمكين حينئذ **قلنا** في الرد عليه ليس المعتبر في حسن التمكين الا
التفاوت التناصف لا وقت الفعل فاذا قد علم الله تعالى انه يوافي الاخرة وله من

هو فرع عقيدنا بفساد وعوض حسنيه كالا لا يعاقبه لا يتفضل عوض
الانها دعا ان الالم يرد بعض اسقاط الكلم

العوض ما يحسن منه التمكين في الحال كما قلنا **مسئلة** قالت
البهشمية ولا يجب دوام العوض بل يجوز انقطاعه فلم يفارق التفضل الا بكونه مستحقا
فقط وذلك لان العوض كالاروش المستحقة بالجنايات في الشاهد فكما انها لا
يجب دوامها لا يجب دوامه وقال ل وغ وهو القديم منهما وجماعة من
المعتزلة كالصالحي الكافي وبعض البغداذية انه يجب دوام العوض قلنا
الدليل على عدم وجوب دوامه انه لو لم يحسن من الله تعالى الايلام الا للعوض الدائم
لما حسن منا ايضا الا كذلك ولو كان كذلك لما حسن منا تحمل المشقة
بالاسفار وانواع الحرف لقدر من العوض اي قدر كان لانه وان تناهى في التعظيم الكثرة
فهو غير دائم والمعلوم انه يحسن منا تحملها للمنافع المنقطعة وكذا يجب في
كل المواضع ان وجوه الحسن والقبح لا تختلف شاهدا وغائبا وهذا فرع على المسئلة التي
فرغنا الان منها والخلاف فيه متفرع على الخلاف فيها فقال م اذا كان العوض
غير دائم فلا يتزايد ذلك العوض يتاخره كما يتزايد الثواب بتاخره لان الواجب
منه هو جزء مخصوص معلوم بخلاف الثواب فان المستحق منه لا نهاية له فاذا
تاخر لزم ايصال ثواب تلك المدة التي تاخر فيها كما سياتي في موضعه ان شاء الله
وقال ع بل يلزم تزايده كالثواب لانهما دائمان معا وتزايد الثواب انما كان
لدوامه فيلزم مثله في العوض لدوامه عنده قلنا هذا انما هو على
دوامه ونحن لا نسلمه كالارش على ما تقدم في المسئلة السابقة **مسئلة**
قال م ولا يحبط العوض بالعقاب حيث يحبط الثواب وقال ع بل يحبط به
قلنا انما ثبت احباط العقاب للثواب للتنافي بينهما ومعلوم ان العوض
لا تنافي بينه وبين العقاب فلا يحبطه لانه يصح ان يجتمع استحقاقهما في وقت واحد
لعدم التنافي بين صفتيهما بخلاف الثواب فانه مناف للعقاب في صفته فان
الثواب على جهة التعظيم والعقاب على جهة الاهانة وهو يستحيل اجتماعهما فوجب
القول بالاحباط **تنبيه** الظاهر ان قول ع في هذه المسئلة فرع على قوله
في المسئلة السابقة وهو دوام العوض لانه يستحيل اجتماع النفع والضرر الخالص
من غير احباط ولا تكفير فان قيل فهل يقول ع بصحة تكفير العوض للعقاب كما
قال بالاحباط والا فما الفارق قلنا الاحباط والتكفير عنده هو ان يسقط
الاقل بالاكثر ولا يسقط من الاكثر شيء فاذا كان العقاب اكثر من الثواب

يحبط الثواب

يحبط الثواب ويحبط العوض تبعا له واذا كان الثواب اكثر سقط العقاب بتكفير
الثواب له ولا حظ للعوض في هذا التكفير فان قيل اليس يصح عندكم ان يوصل
الله تعالى العوض الى المعاقب في النار ولا يمكن ذلك وهو باق على اصله في
كونه نفعا فقد صار العقاب محبطا للعوض قلنا الاحباط والتكفير عنده
هو ان يسقط بقدر الاقل من الاكثر دائما وهو غير حاصل فيما نحن فيه بل انما
يخفف من عقابه بقدر عوضه على وجه لا يعتد به في اوقات مخصوصة ثم
يعود العقاب كاملا دائما **مسئلة** قال الاكثر من المعتزلة ولا يسقط
العوض بالابراء الصادر من مستحقه وقال ابو الحسين البصري بل يسقط
به لانه كالاروش وهي تسقط به اتفاقا فكذا العوض **قلنا** ليس صاحب
العوض عالما بكميته ولا اليه استيفاؤه بل الى الله تعالى فكذا ليس اليه
اسقاطه وصار صاحبه بالنسبة اليه كالصبي بالنسبة الى ماله فكما ليس الى الصبي
اسقاط ماله واسقاطه فكذا من له العوض خلاف قياس ابي الحسين على
الاروش قوي واما قول ابي عبد الله محتجا في هذه المسئلة بان صاحب العوض
لا يعرف قدر ما يستحق به نفسه فابراؤه عنه كابراء المغرور فلا يصح وقد
نقض الامام عليه بان العوض المستحق على الواحد في الشاهد ليس ما يعتاد
عليه الا المثل بل القدر المساوي له كالاروش والابراء منه كالابراء من الاروش
مسئلة ولا يقع الانتصاف بين المظالمين بالثواب والعقاب
عندنا بل بالاعواض وقالت المجبرة لما نفت الاعواض بل يصح الانتصاف بالثواب
والعقاب فيعطى المظلوم من ثواب الظالم وان لم يكن له ثواب طرح عليه من
عقاب المظلوم وان لم يكن له عقاب زيد في عقاب الظالم والدليل على ما
ذهبنا اليه ان الانتصاف بغير الاعواض قبيح اذ لو انصف الله تعالى المظلوم
بالثواب الذي يستحقه الظالم لعظم من لا يستحق التعظيم لانه قد يكون ذلك
المظلوم ممن لا يستحق ثوابا ولا عقابا كالصبيان والبهائم وهو قبيح كما تقدم
الا ان المجبرة في هذه المسئلة بنوا على نفي القبح العقلي وقد تقدم الكلام فيه
مسئلة قال الاكثر وتبعث البهائم لتعويضها حتما ووجوبا
على الله تعالى لان تعويضها واجب وهو لا يتم الا ببعثه فيجب وقال م لا
يقطع بوجوب بعثها لانه يجوز ان تعوض في الدنيا فلا تعاد حينئذ

لعدم الموجب للاعادة ثم اختلف الاكثر في حكمها بعد الاعادة فقال د انها تعوض
ثم يوفر عليها عوضها ثم تبطل بعد ذلك اما بمصيرها ترابا كما ذكره بعض المفسرين
في قوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وبغير ذلك وقال ع بل يعوض
ويدوم عوضها بناء على القول بدوام العوض وقال بعضهم يجوز ان يدخل الله
النار منها ما كان معيصا منفورا عنه كالحيات والسباع مع كونها متلذذة
بذلك ويدخل الجنة منها ما كان حسنا كحسن الصوت محبوب المنظر **قلنا**
في الرد عليهم الجميع المقطوع به هو الاعادة لمن له عوض للدليل
السابق دون من مات ولا عوض له ويكون موته متفضلا من دون الم ولا
لا نقطع بوجوب اعادته وان كان قد ورد في السمع ما يدل على اعادة جميع
الحيوانات نحو قوله تعالى ثم الى ربهم يحشرون واما كيفية التعويض وتفاصيلها
بعد استيفاء اعواضها فانما يعلم بالسمع اذ لا مجال للعقل فيه ولا يمتنع ان يديم
الله التفضل عليها بدوام الجنة والنار **مسئلة** وجوب انصاف
المظلوم من الظالم المكلف معلوم عقلا وسمعا متفق عليه بين المعتزلة كما تعلم
واما غيره فقال الاكثر وكذلك ينتصف بين غير المكلفين نحو البهائم والاطفال
والسباع والطير حتما وجوبا عليه تعالى لان التخلية منه تعالى كالاغراء لذلك والا
لقبحت تلك التخلية ولم يحسن منه تعالى ان يمكن القوي منها من الضعيف
وذلك الانتصاف هو بان ياخذ للمظلوم من عوض الظالم وقال ف لا يجب على
الله تعالى ذلك بل يحسن لان الانتصاف باخذ العوض نوع من العقاب وهي
لا تستحق عقابا قال الامام عليه السلام **قلت** والاقرب عندي في ذلك
العوض الذي يستحقه غير المكلفين بجناية بعضهم على بعض انه على
الله تعالى كما ذهب اليه ابو الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي والامام يحيى
عليه السلام لانه قد ثبت وجوب العوض عليه تعالى حيث الالم كان باباحته
وكذلك هنا اذ تمكينه تعالى لبعضها من بعض مع عدم العقل
الزاجر كالاباحة بدليل انه لا يكرهه ولا يزيد كالمباح **تنبيه**
قال الامام عليه السلام ولابد في هذه الالام الصادرة من البهائم ونحوها
من لطف والا لم يحسن منه تعالى خلق النفرة عنها وبهذا تعلم ان كل الم
غير مستحق سواء كان من الله تعالى او من غير المكلف او من المكلف فلابد

فيه من اللطف مع العوض اما من فاعله او من غيره كما مر تفصيله في اثناء المسائل
المتقدمة وقد يقال ربما كان وجه حسن النفرة كونها من تمام التكاليف ولا يكفي
كونها لطفا

فصل في الكلام على مسائل متفرقة

لا تختص بباب دون باب **مسئلة** اتفقت المعتزلة والامامية على ان التكليف ضربان عقلي
وسمعي وعلى انه لا يصح انفراد السمعي عن العقلي وانما اختلفوا في العكس فقالت
له و كذلك يصح ايضا انفراد التكليف العقلي عن السمعي بمعنى انه يجوز ان يكون في المكلفين
من الامم السالفة من لم يخاطب بشريعة قط بل انما كلف بالتكاليف العقلية
وكذلك في هذه الامة بان يكمل عقله قبل البلوغ الشرعي وقيل اما في هذه
الامة فلا يقع ذلك وان كان يصح اذ قد جعل الله البلوغ علامة التكليف
كلها مقطعي بان كمال العقل انما حصل عنده فقط لا قبله للاجماع على
ان عبدة الاوثان مثلا حكمهم قبل البلوغ حكم ابائهم مطلقا فلو جوزنا
كمال عقولهم قبل البلوغ لجاز كونهم حينئذ مسلمين وقالت الامامية لا
يصح افتراق التكليفين العقلي والسمعي اصلا بناء على ان جميع التكاليف
مستمدة من الامام المعصوم كلها عقليها وسمعيها اما السمعية فظاهر
واما العقلية فلان ادراك العقول مستمد من تنوير الفائض من النور الالهي
الموسع وقد مر مذهبهم **قلنا** الدليل على صحة ما ذهبنا اليه ان
التكاليف الشرعية كلها مصالح في العقلية اما الواجبات فانها الطاف واما
المقبائح فمفاسد واما ما سواهما فمسهلات فيما سواها واذا كان وجه التكليف
بها كونها مصالح و المعلوم انه يمكن ان يكون من الناس من يعلم الله انه لا لطف له
الا المعرفة فاما هي فهي لطف لكل مكلف قطعا ويعلم انه لا مفسدة في
حق ذلك المكلف فيكون تكليفه حينئذ بالعقليات فقط ويصح وقوع
ذلك الان ايضا كالصبي قبل البلوغ وما ذكره المانع ضعيف اذ كون حكمهم
حكم ابائهم امر شرعي يصح التعبد به ولو كانوا من اهل الثواب في نفس الامر
ولهم على ذلك عوض من الله تعالى **مسئلة** اتفق الناس على صحة
خلو العدم تعالى من الاخذ والترك والاخذ هو الفعل الذي يباشره الفاعل
في الحال والترك هو ضد ذلك الفعل وربما سميناه تركا ومتروكا واختلفوا

بعد ذلك في الواحد منا فقال م واكثر المعتزلة وكذلك يجوز خلو العبد
ايضا من الاخذ والترك وقال ع وق وجميع المجبرة لا يصح خلوه عنهما لكن
قال ع بانه قد يخلو منهما بالفرض لكن اطبق عليه في يتور واما من غير مانع فلا
وغيره لم يفصل **قلنا** في الرد عليهم اذا لم يصح خلو العبد عنهما لزم
ذلك في كل قادر فيلزم في الباري تعالى ان لا يخلو منهما اذ صحة الفعل حكم
يرجع الى القادرية لا الى القدرة والقادرية ثابتة للقديم تعالى فيثبت صحة
الفعل على الحد الذي ثبت في الشاهد فاذا لم يصح الخلو منهما في الشاهد
لم يصح ايضا في القديم وايضا نحن نعلم وقوع الخلو في الشاهد اذ المستلقي
على قفاه بجميع جوارحه الساكن عن جميع الحركات خال عنهما غير فاعل الحركة
ولا السكون وانما ذلك السكون من فعل الله متولد عن الثقل كسكون سائر الجمادات
فقد خلا عن الضدين وايضا فان احدنا غير مريد لحركات اهل الصين مثلا
ولا كاره لها واما الاعراض وليس بمعنى اذ لا حكم له يستدل به عليه **تنبيه** في
الدليل الاول باطل لان قادرية القديم ليست كقادرية العبد في تعلقها
واحكامها بدليل صحة ان يكون لها تعلقات كثيرة مختلفة في الوقت الواحد
خلاف الشاهد **مسألة** قالت هشم والنفي وهو ان لا يفعل
القادر ما هو قبيح منه جهة استحقاق ثواب و مدح وان لا يفعل ما هو واجب
عليه جهة استحقاق عقاب وذم فمنشأ الاستحقاق هو نفس النفي الصرف
كالفعل للقبيح وللواجب فانه منشأ استحقاقهما اتفاقا وقال الشيخان
ع وم لا يصح ان يكون النفي جهة للاستحقاق اصلا لانه غير حاصل بقدرة
العبد ولا تأثيره ولان العبد لا يخلو عن الفعل اصلا ولا يكون ان لا يفعل نفيا
محضا بل هو فعل الضد فيتوجه الاستحقاق اليه **قلنا** اما كون النفي
عن تأثيره فمسلم لكنه واقف على اختياره يجري ذلك مجرى المأثر واما
كون العبد لا يخلو عن فعل فهو بنا على اصل فاسد وقد تقدم ابطاله وايضا
حسن ذم من اخل بالواجب معلوم ضرورة من غير نظر الى صدور فعل
من ذلك الذي ترك الواجب فان من بلغنا انه ترك واجبا نجد احسن منا
ذمه وان لم يخطر ببالنا ما فعل في ذلك الوقت وهل فعل شيئا ام لا فلولا
ان النفي هو جهة الاستحقاق لما حسن منا ذلك **تنبيه** من اصر على ترك

واجب لم يتجدد استحقاق العقاب عليه في كل وقت حتى كانه فعل كل وقت
قبيحا الا ان جهة الاستحقاق واحدة وهو الاخلال بذلك الواجب **تنبيه**
اخر من فعل فعلا منع الواجب من وقوعه فهو مخل بواجب وفاعل القبيح وهل
يستحق على كل منهما عقابا ام على احدهما ذكر الشيخ م في بعض كتبه انه يستحق
على الفعل لا على النفي لان التعلق به اولى اذ هو احد ود ذكر في بعضها انه يستحق
عقابا واحدا عليهما معا لانهما كالشيء الواحد لاتحاد اصلهما وهو الاخلال
بالواجب قال الحاكم وهذا الذي يختاره الشيخ انتهى ولا وايها انه يستحق
عقابين معا **تنبيه** اخر اما من فعل قبيحا كاخذ حق لغيره وترك
واجبا كالصلوة فلا مرية في انه يستحق عقابين لهما لانهما معصيتان بحسب
كون كل واحد منهما كبيرة دون الاخرى وعكس ذلك من فعل واجبا
وترك به قبيحا فانه يستحق ثوابين ايضا وبناء على قول ع وق انه لا يستحق في
الاولى الا عقابا وفي الاخرى الا ثوابا وهو ظاهر لانه لا استحقاق الا على فعل ولم
يفعل الا فعلا واحدا ٥

كتاب النبوات وما يتعلق بها ٥

من ذكر المعجز واحكامه وشرائطه ونحو ذلك والنبوة والنبي يستعملان
بالهمز وعدمه وسيأتي لذلك مسألة مفردة ان شاء الله تعالى والنبي في الشرع
هو البشر المتحمل للرسالة عن الله تعالى الى الخلق من غير واسطة بشر فالبشر
الذي في اول الحد اخرج الملائكة عليهم السلام والذي في اخره اخرج العلماء ٥
مسألة اتفق اكثر العقلاء على ان بعثة الانبياء عليهم السلام حسنة لا قبح
وجائزة منه تعالى لا ممتنعة وقالت البراهمة انها قبيحة لا تحسن اصلا اذ
العقل كاف في ادراك وجه القبح والحسن ونحن نعمل به ولا نعمل ما خالفه
فانا نعلم بعقولنا ضرورة قبح الاسا فقبح ذبح البهائم كما نعلم قبح كل
ظلم ونحو ذلك من علوم العقل فلو قبلنا من الانبياء الحكم بحسنه لكنا
قد ابطلنا حكم العقل الذي لا يصح رفعه ولا يجوز نسخه ولكنا نجوز ان يأتي
بعض الانبياء بحسن الظلم والكذب وجميع القبائح العقلية فيبطل العقل
اصلا وهو محال **قلنا** لم يجعل الشرع مبينا لما قد ادركه العقل فان
في العقل غنية عنه بل لمصالح لا يهتدي اليها العقل بعضها الطاف وبعضها
مفسدة ومن المعلوم انه يجوز ان يعرفنا الرسل بالطاف ومفاسد تكون

معلوم من الله تعالى ولا يهتدي اليها العقل بل يكون تلك البعثة نفسها لطفا لنا
واما ما ذكروه في نحو ذبح البهائم فان العقل لم يحكم بقبحه الا لانه راجع تحت ما
هية الظلم الذي هو علة القبح وانما كان ظلما لعريه عن النفع والدفع
والاستحقاق فلما اباحه الشرع علمنا ان الله قد ضمن لها عوضا يعلمه فارتفع
عنه حقيقة الظلم فزال القبح لزوال علته وهذا اعتبر مصادم للعقل
وانما يكون مصادما له لو رفع قبح الظلم اصلا الذي قضى به العقل وليس كذلك .
مسئلة م ولا يحسن البعثة من الله تعالى الا حيث يحصل بها .
للمبعوث اليهم من العلم بالطاف والمصالح في الدين وما في التكاليف الشرعية
ما لولاها لما علم وقد يحسن ايضا اذا كان الذي يحصل بها يمكن حصوله بغيرها
على سوا فانهما يكونان واجبين على الله تعالى على التخيير ومتى حسنت منه تعالى وجبت
عليه لاتحاد وجه الحسن ووجه الوجوب فيها وهو كونها لطفا ومن لا يوجب
اللطف على الله تعالى يقول فانها تحسن ولا تجب وقال السيح وانها تحسن منه
تعالى لمجرد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لان ذلك كاف في حسنها ومخرج لها
عن كونها عبثا وان لم يعلم بها من المصالح اكثر مما قد علم بالعقل وقال ع انها تحسن منه
تعالى لغير ذلك ايضا اما لزيادة في التكليف ليكثر الثواب من غير ان يعلم بها ما لولاها
لما علم او لاجل لزيادة تنبيه للمكلفين وتجديد لهم وتاكيد ويكون ذلك التاكيد
وتلك الزيادة في التنبيه والتجديد اما لما قد سبق في العقول من التكاليف العقلية
او للتكاليف الشرعية السابقة لشريعة متقدمة من غير ان يكون قد انطمس شي من
احكام تلك الشريعة فلو واحتج ع بان المقصود بالبعثة حصول اللطف للمكلفين
وهو حاصل باحد هذه الوجوه السابقة وذلك كاف في حسنها بل في وجوبها ۝
قلنا في الاحتجاج على ما ذكره م من انه لا بد فيها من تعريف مصلحة لا تهتدي
اليها العقل انه لا يحسن من الله تعالى بعثة نبي الا بمعجز يدل على صدقه وهذا
متفق عليه ولا معجز الا ويجب النظر فيه عقلا لدفع ضرر والمعلوم انه لا يجب النظر
في ذلك المعجز الا مع تجويز مضرة من تركه ليكون النظر حينئذ دفعا للضرر الذي هو
الخوف اذ لا وجه لوجوب النظر غير ذلك والمعلوم انه لا خوف من ترك
النظر الا مع تجويز الجهل ببعض المصالح الدينية من مفسدة او لطف وهي
التكاليف الشرعية فلذلك التجويز يحصل الخوف فيجب النظر دفعا للضرر

صحيح
لاحد وهي الطريقة في معرفة الله تعالى وللقائل ان يقول مجرد التجويز كاف في
التخويف كما ذكره فمن اين يجب انه لا بد من وقوع ذلك المجوز فيجوز ان
يبعث بعض الانبيا لا لتعريف مصلحة بل لشي مما ذكره ع ويجب النظر فيما يجوزه
ويجوز ان يكون مبعوثا لتعريف مصلحة وقال ع وذلك كما في بعثة الانبيا التي هي
لمجرد التاكيد والتقوية واصحابنا يمنعون ذلك ويقولون لا بد
فيه من تعريف مصلحة اخرى لم تعلم من غيره **مسئلة** ولا تجب
على الله تعالى البعثة بل لا تحسن ايضا الا حيث هي لطف للمبعوث والمبعوث
اليه سوا كان المبعوث اليه واحدا او كثيرا اما اشتراط كونها لطفا للمبعوث
نفسه فلانها من التكاليف الشرعية وقد عرف انها جميعها لطف في العقلية
واما كونها لطفا للمبعوث اليه فلذلك ايضا ولانه لا بد من العلم بمصلحة
لا تعلم الا بها وتلك المصلحة من قبيل الالطاف وما توقف عليه اللطف
فهو من توابعه في اللطفية وقال ف بل كما تجب على الله تعالى البعثة لمصالح
الدين تجب لمصالح الدنيا ايضا وذلك كمعرفة اللغات والمعادن والصنائع
والسموم والادوية والاغذية **قلنا** في الرد عليه على ذلك بناء على جواز
الاصلح على الله تعالى دينيا كان ام دنيويا وقد مر ابطاله **مسئلة**
ولا رسول الا بوحي من الله تعالى اما على لسان ملك بكلام ظاهر او بكلام
خفي يلقى في باطن سمعه من قبيل الخاطر او بكلام يخلقه الله تعالى في جسم كالحصى
والشجر ولا بد للرسول ايضا من معجز يدل على صدقه ولا بد ايضا من شريعة
ياتي بها الى الناس مجددة لم يرسل بها نبي قبله او احيا شريعة مندرسة قد
ارسل بها نبي قبله لكن قد اندرست وامحت فلذلك لا شرع المجدد او
المندرس ام كثر فان تعريف الالطاف يجب على الله تعالى قلت او كثرت ومن ثم
قال اصحابنا لو علم الله ان لبعض المكلفين لطفا في بعثة نبي لتعريفه لطفا
او مفسدة لوجب عليه ذلك لكن بشرط ان يكون في تلك البعثة لطف لذلك
النبي كما تقدم ولما كان نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم الانبيا وجب على الله
تعالى حفظ شريعته بحفظ القران واصول السنة لئلا تندرس ويحتاج الى
نبي اخر او يرتفع التكليف قبل قيام الساعة واذا قد ثبت ان الرسول
يشترط فيه حصول الثلاثة الاوصاف المتقدمة فكذلك النبي وذلك لانه

لا فرق بين الرسول والنبي في الشرع عند اكثر المعتزلة بل معناهما واحد فهما مترادفان
وقالت الحشوية بل انما يشترط اجتماع تلك الاوصاف في الرسول دون النبي لانه
عبره ولذلك قالوا بانه يصح ان يكون الشخص نبيا من غير وحي ولا معجزة ولا
شريعة لا متجددة ولا احيا مندرسة بل يكون له منامات والهام يفارق بها
ساير البشر **قلنا** اذا نباه الله تعالى نبيا فالمعلوم انه لا دليل عليها
الا المعجز لانه لا بد من طريق الى نبوته والا فالنبوة عبث حينئذ فان قيل يصح
ان يكون منبيا الى نفسه فلا يحتاج الى شي من الاوصاف الثلثة حينئذ قلنا
هذا لا معنا له لان النبي هو الرسول والشخص لا يكون رسولا الى نفسه ولذلك
حكمنا بانه لا بد من مصلحة في النبوة للمبعوث والمبعوث اليه لما مر في المسئلة
السابقة وقد ذهب كثيرون الى الفرق بين الرسول والنبي منهم قاضي القضاة
والزمخشري بان الرسول من بعث بكتاب وشريعة لم تعرف الا من جهته والنبي
من بعث لتقرير شريعة جا بها غيره او لاحيا مندرسها وحينئذ لا يلزم في كل
نبي ان تكون شريعته جديدة او احيا مندرس بل يجوز ان يكون مقررا للشرع
السابق كما ذكره ع فيما تقدم واحتجوا بظاهر قوله تعالى وما ارسلنا من رسول
ولا نبي والعطف يقتضي التغاير وبقوله عليه السلم وقد سئل عن الانبيا فقال مايه
الف واربعة وعشرون الف فقيل فكم الرسل منهم فقال ثلثمايه وثلثه عشر
وكذلك يصح ان يعلم الله المصلحة في بعثة نبيين او اكثر بمعجزة واحدة تظهر على
يدي احدهما او يكون مدعيا للنبوة صاحبه او مصدقا له في دعواه ويكون
لهما كتاب واحد وشرع واحد كما في موسى وهرون وا ولاد يعقوب
وغيرهم وقد حكى الامام عليه السلم هذا القول عكس ما ذكره السيد مانكديم
في الشرح **مسئلة** والمعجز هو الفعل الدال على صدق المدعي للنبوة
ولا معجز الا باربعة شروط ذكرها في الكتاب الاول ان يكون من فعل الله ◌
كاحيا الموتى وابرا الاكمه والابرص وانشقاق الجبل ونحوه فالمعجز في الحقيقة
هو ابداره على ذلك وهو من فعل الله تعالى والشرط الثاني ان تتعذر
مثله مساعاده ولو جعل جنسه مقدورنا كالقران وقيل بل شرط ان لا
يدخل جنسه في مقدورنا كقلب العصا حية قال بذلك البهود **قلنا**
ردا عليهم القصد بالمعجز الدلالة على صدق المدعي ويكفي في ذلك ان يعجزنا

كانبيا بني اسرائيل بعد موسى فانهم مقررون لاحكام التوراة ومجددون لما اندرس منها ح

مثله

مثله فنعرف بانه من فعل الله تعالى فيكون دالا على صدق المدعي لانه
بمثابة التصديق له وتصديق الكاذب لا يجوز من الحكيم والشرط
الثالث انه لا بد ان يقع عقيب الدعوى من النبي المدعي للنبوة والا لجوزنا انه
واقعا اتفاقا ولم يكن ما ذكر دالا على صدقه اولى من غيره لعدم الخصوصية والمراد
بعقب الدعوى الوقت الذي يطلب منه ظهوره فيه ويتعبد به لان في عدم
ظهوره حينئذ دلالة على كذبه وتكذيب الصادق لا يجوز من الحكيم
والشرط الرابع ان يظهر ذلك المعجز مع بقا التكليف والا جوز بانه خارق
للعادة من جملة الخوارق الحادثة بعد ارتفاع التكليف كطلوع الشمس
من المغرب وخروج الدابة ونحو ذلك ولهذا الرابع لا حاجة الى اشتراطه لان
الكلام هو في المعجز الدال على صدق المدعي للنبوة المستلزم لبقا التكليف
بل لا بد فيهما من تكليف جديد على ما مر فاذا اجتمعت في المعجز هذه الشروط
الشرايط دل على صدق المدعي لان اظهاره والحال هذه تصديق له
وتصديق الكاذب قبيح **مسئلة** فان احتمل الشرط الثالث من هذه
الشروط بان كان يتقدم على الدعوى فقد منعته هشم وقالت انه لا يجوز
تقدمه على الدعوى كما تقدم وقال ق بل يجوز لكن انما يكون تقدمه حينئذ
ارهاصا اي توطية وتمهيدا وان كان ذلك المعجز وحده لا يدل على
صدق الدعوى الواقعة عقيبه بل لا بد من معجز اخر قال ق وذلك المعجز
المتقدم كقصة الفيل وقصة الغمامة في حق نبينا صلى الله عليه وسلم ◌
اما قصة الفيل فهي المشار اليها في القران بقوله تعالى الم تر كيف فعل
ربك باصحاب الفيل الى اخر السورة وهي مشهورة وكانت عام مولده صلعم
فكانت من معجزاته واما قصة الغمامة فقد رويت له صلعم في بعض اسفاره
مع عمه ابي طالب الى الشام ومرة اخرى في سفره بمال خديجة فكانت الغمامة
تظلله في هذين السفرين في حر الهاجرة وتدور معه حيث دار **قلنا**
في الرد على ق المعلوم ان المعجز المتقدم على دعوى النبي للنبوة كما ذكره لم يتعلق
بدعواه البته بل ذلك المعجز معه ومع غيره على سوا فيجوز اتفاقا كما بين الاتفاقيات
التي لا يقصد بها التصديق لشخص دون غيره لعدم الخصوصية كما ذكرنا وايضا
يلزم من تجويز ما ظهور المعجز على غير نبي في الحال بل لنبي سيحدث في المستقبل

ان يجوز المعجز الواقع بعد الدعوى معجزا لنبي اخر سابق لا لمن ظهر على يديه لانه
يصلح ان يكون لكل واحد منهما ولا يقطع بكونه لاحدهما دون الاخر واعلم
ان هذا الرد انما يكون يستقيم لو كان يجعل المعجز المتقدم على الدعوى دالا
على الصدق واما اذا لم يجعله كذلك بل جعله ارهاصا وتوطئة فلا بد
انما يكون تقدمه حينئذ من قبيل الالطاف الباعثة على تصديقه في المستقبل
وقبول معجزته المتعلقة بدعواه المطابقة لها وقد اجاب بعض اصحابنا عن
ما ذكره من قصة الفيل والغمامة بانهما كانا معجزين لنبي في ذلك الوقت
قيل انه خالد بن سنان ولهذا قال النبي صلعم في ابنته وقد اتت اليه ان اباها
نبي ضيعه قومه وقد استبعد ذلك الامام عليه السلم فهذا حكم تقديم المعجز
واما تاخيره فلا خلاف في جوازه ولكن انما يجوز تاخيره ان اخبر به ذلك
النبي ووقع مطابقا لخبره والا فلا يجوز وقوعه حينئذ لانه ان لم يخبر به لم يتعلق
به وان لم يكن مطابقا كان دالا على كذبه وكذلك لا يجوز

مسئلة

قالت هشم والمعجز الخارق الدال على صدق المدعي للنبوة لا يجوز من الله تعالى اظهاره
لغير نبي اذ فيه حط لمرتبة الانبيا عليهم السلم وسقوط عنهم حتى لم تظهر عليهم الا ما ظهر
على غيرهم ممن ليس بنبي وقالت الامامية بل يجب اظهاره للائمة بناء على انهم
كالانبيا في شرع الاحكام والعصمة والوحي وسياتي ابطال كلامهم وقال ابن
سليمان يجوز ظهوره على افراد من الناس اولي صلاح وعلم وهو حجة لله تعالى
في كل زمان على اهله فيكون تلك المعجزة كرامة لهم وحجة على وجوب اتباعهم وان
لم يكونوا انبيا وقالت الملاحمية اصحاب محمود بن الملاحمي والحوثية بل يجوز
من الله تعالى اظهاره للصالحين من سائر الناس وهذا قريب من قول عباد ثم
ان بعض هؤلاء المجوزين لاظهاره على غير الانبيا سماه وهذه الحال معجز
لمجرد ذلك الصالح الذي ظهرت على يده غير الانبيا بمثلها وبعضهم يسميه
كرامة لا معجزة اذ المعجز في العرف قد صار مخصوصا بما يدل على صدق المدعي للنبوة
دون غيره وهذا اختلاف لفظي وقالت الاشعرية يجوز اظهاره للصالحين كما
ذكره من قبلهم ويجوز ايضا للكفرة جميعا لمن لا يدعي الربوبية كعباد الاوثان
ومن يدعي الربوبية كفرعون والنمرود ولا يجوز اظهاره لمن يدعي النبوة كاذبا
لانه تصديق للكاذب وفي تجويزه هدم الشرائع وذلك نقض لا يجوز على

الحكيم بخلاف من يدعي الربوبية كاذبا فان اظهار المعجز له ليس بتصديق له لقيام
البراهين العقلية على كذبه واما المدعي للنبوة فلا طريق الى صدقه او كذبه
الا ظهور المعجز او عدمه فاظهاره عليه تصديق له قطعا **قلنا** رداه
على الاشعرية تجويزهم اظهاره على الكفار بنا على اصلهم الفاسد وهو
نفي القبح العقلي والقول بانه لا يقبح من الله تعالى قبيح اصلا ويلزمهم تجويز على
من يدعي النبوة كاذبا ايضا فلا وجه لمنعهم اياه والنقض المذكور انه لم يرجع
الى القبح العقلي فلا حجة لهم قال الامام عليه السلم **قلت** اما ظهوره
على الصالحين كما ذكرته الملاحمية فلا يمتنع عندي فيما يدخله بعض لبس كشفا
العليل واهلاك الظالم ونحو ذلك لا الخوارق الباهرة كفلق البحر وقلب العصا
حية واحيا الموتى ونحوها فانها لا تجوز الا على الانبيا ولا يجوز اظهارها لغيرهم
من الصالحين لما فيه من حط مرتبة الانبيا حيث لم يستدلوا على نبوتهم الا بما هو
حاصل لغيرهم ممن هو ليس بنبي وهذا الذي قاله الامام عليه السلم ليس مخالفا لما قالته
البهاشمة لان ما دخله بعض لبس لا يصلح بمجرده معجزا دالا على النبوة اذ العلم
بكونه خارقا شرط في كونه دالا على الصدق وهم انما منعوا من ظهور المعجز
الدال على صدق النبي لمن ليس بنبي وذلك لا يكون الا خارقا قطعا فكان
ما اجازه الامام عليه السلم متفقا عليه كما اشار اليه في شرحه

فرع

من ادعى النبوة كاذبا وادعى معجزا له بعينها صادقا فانه لا يجوز من
الله تعالى اظهار ما يريده من المعجز اجماعا واختلفوا في جواز فعل بعض
ما اراده نحو ان يدعي زيادة شي فينقص فقالت هشم ولا يجوز من الله تعالى
فعل بعض ما اراده ذلك الكاذب قصدا التكذيبه اذ عدم فعل ما اراده
كاف في ذلك فانه يعلم كذبه بعدم ظهور ما اراده وفعل نقيضه عبث
حينئذ لا يجوز من الحكيم وقال بعض اصحابنا بل يجب على الله تعالى
فعل بعض ما اراده ليكون ابلغ في تكذيبه كقصة مسيلمة كذاب اليمامة
فانه لما نقل ان رسول الله صلعم بصق في بير كان ماؤه ملحا فعذب ببركته
صلعم فقال اصحاب مسيلمة له افعل لنا في هذه البير كما فعل محمد لاصحابه
فبصق في بير حفاير وانتن ماؤها والبهاشمة يمنعون صحة هذه الرواية لان
بقا البير على حالها كاف في التكذيب قال الامام عليه السلم **قلت** ان كان

فعل القبيح ادعى الى تركه وجب على الله تعالى فعله لانه ذلك بمثابة اللطف
وهو يجب ايقاعه على ابلغ الوجوه والا لم يعجز من الله فعله لانه عبث كما ذكرته
البها شميه فان صحت قصد مسيلمة حملت على هذا **مسئلة** لما اشترك
المعجز والشعبذة في ان مظهر كل واحد منهما يدعي به التمييز والفضيلة على من عداه
ذكر اصحابنا بينهما فروقا فقالوا والمعجز يفارق الشعبذة بوجوه ثلاثة الاول
بانه يمكن في الشعبذة تعليمها والوصول الى كيفيتها لكل احد من الناس والمعجز
علافه فانه لا يمكن احد من الناس تعلمه الثاني ان المعجز خارق للعادة والشعبذة
من الامور المعتادة والثالث ان الشعبذة يفتقر غالبا الى الات وادوات لو فقد
شيء منها لم يوجد بخلاف المعجز وغير ذلك وقد اشار الامام عليه السلم الى جميع ما
سوا الوجه الاول بقوله ونحو ذلك وان كانت سائر الوجوه راجعة عند
التحقيق الى الوجه الاول **تنبيه** الشعبذة ضربان احدهما التحيلات
بانواع السحر حتى يحصل التمويه على خلاف حقيقته كما قال تعالى وسحروا اعين الناس
وثانيهما الاستخراج والاطلاع على خواص التراكيب كما روي عن بعض الفلاسفة
انه صنع له جناحين كان يطير بهما من جبل الى جبل ونحو ذلك مما ينسب الى
فرط الذكا وخفة اليد والضرب الثاني يفارق المعجز بما تقدم والاول
بذلك وبكونه لا حقيقة له فاذا اتت عليه اوقات تلاشى وبطل بخلاف المعجز
مسئلة قال جمهور العدلية ولا يجوز الكباير على الانبيا قبل
البعثة ولا بعدها والمراد بالكباير ما نص الشرع على كبرها وان كان
منها ما هو صغيرة في حق الانبيا على ما سياتي ان شا الله تعالى وقالت الحشوية
بل جميع انواع الكباير يجوز عليهم مطلقا قبل البعثة وبعدها وقيل يجوز
عليهم الكباير قبلها اي قبل البعثة لا بعدها وهذا قول الاشعرية واكثر
فرق المجبرة وروي عن ابي الهذيل من المعتزلة **قلنا** ردا عليهم جميعا
الاقدام على الكباير ينفر الناس عن القبول منه سوا صدرت قبل البعثة
او بعدها اما بعدها فظاهر واما قبلها فلعلمنا بانه لو كان رجل يتعاطى
فعل المحرمات وارتكاب الكباير ثم صار ينهى الناس عن ذلك ويعظهم
ويامرهم باتباعه والاقتدا به فان النفوس تنفر عن الانقياد له ولا تقع
وعظه ذلك الموقع الذي يكون ممن هو على خلاف صفته فان قيل موجب

السفه

السفه هو علمنا بارتكابه الكبيرة فهلا جازت عليه سرا بحيث لا يطلع
عليها احد من الناس قلنا هذا التجويز نفسه موجب للتنفير عنه ومسقط
لمرتبته فيكون ممتنعا ثم قالت المعتزلة وكثير من فرق المجبرة ولا يجوز على
النبي الكذب ايضا ولو قدر بانه صغيرة وذلك لانه لو جاز الكذب عليه
بعد البعثة لم يوثق به فيما يخبر به وذلك ظاهر ولو جاز عليه قبل البعثة
لكان منفرا على نحو ما تقدم وقالت المعتزلة ويجوز الصغاير كلها على الانبيا
قبل البعثة وبعدها ما لم ينفر عن القبول كسرقة المحقرات والتطفيف في
الكيل والاقراط في المجون والهزل او يكن واقعة في نفس الادا كالكذب
والكتمان وقالت الامامية لا يجوز على الانبيا معصية قط لا كبيرة ولا صغيرة
قلنا ردا عليهم اذا لم يوجب المعصية في الشك فيما يؤديه النبي او السفه
عن القبول منه فلا مانع من جوازها عليه اذ لم يقم الدليل على امتناع شيء من
المعاصي غير هذين النوعين وقد منعنا منهما كما تقدم فبقي ما سواهما داخلا
تحت التجويز لعدم الدليل المانع وايضا قد قال الله تعالى مخاطبا لنبينا صلى الله عليه وسلم
ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وهذا تصريح بوقوع الذنب منه صلى الله عليه وسلم
وكذا قوله وعصى ادم ربه وكذا حكاية قول يونس سبحانك اني كنت من الظالمين
وغير ذلك فان قيل النبوة لطف ومن حق اللطف ان يقع على ابلغ الوجوه وكونه
بحيث لا يجوز عليه معصية قط ادخل في اللطف فيجب كونه كذلك قلنا اذا
علم الله تعالى ان مصلحة قوم في بعثة رجل معين فلا يتصور وجوب كونه على
ابلغ الوجوه بل ربما علم الله تعالى عصمته من جميع المعاصي كيحيى بن زكريا وربما
علم انه سيتلوث بشيء منها كغيره من الانبيا الا على القول بان العصمة نفيه
من الله مخصوص بها فان السؤال لازم فان قيل فلو علم الله ان مصلحة قوم في
بعثة رجل معين قد ارتكب كبيرة في زمانه ولا يقوم غيره مقامه في تلك المصلحة
اكان يبعثه لهم بها ام لا قلنا هذا السؤال محال عند اصحابنا اذ لا تثبت
المصلحة في فاعل كبيرة اصلا لا يكاد يخلو السفه على ما ذكرناه **مسئلة**
ثم اختلف الذين جوزوا عليهم الصغاير وهم الجمهور في كيفية صدورها
منهم فقال مرو يجوز عليهم تلك الصغاير مع العمد منهم والعلم بالقبح
وقال ع لا يجوز صدورها منهم كذلك اي حال العمد لان ذلك سفه

عنهم ايضا ويسقط منزلتهم بل انما يفعلونها للتاويل منهم واعتقاد لعدم القبح
لتقصير منهم في النظر وغلط في طريقه لان الانظار يعرض فيها الغلط كثيرا
فيعرض لهم بسبب ذلك شبهة يخرجون بها عن الجرأة المستبعدة عليهم لما ذكرناه
وقال النظام وجعفر بن مبشر لا يجوز عليهم تعمد شيء من الصغائر لا مع العلم
بالقبح كما قاله ولا مع الجهل كما قال ع بل انما يفعلونها سهوا وغفلة عنها
فيكونون معذورين لان الساهي معذور قطعا لنا على صحة ما ادعاه
من ان اقدام ادم عليه السلم على الاكل من الشجرة وقع منه بعد تحذيره واعلامه
بكونه ظالما حيث قال ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين فكيف يقدم بعد
ذلك سهوا ولا ولاتي على ان نقول انما عرضت له شبهة في عموم الاوقات او في علة
التحريم حتى اعتقد عدمها وقت الاقدام فيشعر بذلك ما حكاه الله تعالى عن ابليس
لعنه الله حيث قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة فانه جعل علة النهي امرا اخر
لا حرج عليه فيه واما ما ذكره النظام وجعفر فيستلزم ان لا يقع من النبي معصية
قط لان الساهي لا حرج عليه وهو منتف بقوله تعالى فعصى ادم ربه فغوى
تتمة واذ قد علم ما يجب انتفاؤه عن الانبياء من انواع المعاصي
فليعلم انه يجب ايضا ان ينتفي عنهم كل منفر سواء رجع الى الخلقة كالجذام والبرص
والعمى او لا فتعاد والخلقة المتناهية في الدمامة والشين او الى الاخلاق كالغلظة
والفظاظة والافراط في المجون او الى النسب ككونه من الارذال والاطراف
واهل الحرف الدنية الذين يتانف اشراف الناس عن اتباعهم وعلى هذا كان
الاصح ان لقمان عليه السلم كان عبدا صالحا لا نبيا لانه كان مولى وان طالوت كان ملكا فقط
من تحت اشمويل النبي صلعم لانه كان دباغا على ما قيل واما قصة ايوب
فعند قيل انه اصابه ذلك الابتلاء بعد كمال التبليغ ولا باس بذلك كما ماتته وقيل
ليس الامر على ما يحكى من الابتلاء العظيم او هو كذلك لكنه لم يلبث الا وقتا
لا يعتد مثله منفرا مسئلة قال الشيخ مر واذا قدرنا على سبيل
الفرض وان كان ممتنعا انه وقع من نبي من الانبياء عليهم السلم ما يوجب حدا
في شريعة ذلك النبي كالزنا وشرب الخمر في شريعتنا فقطعنا بصغره منه
لكثرة ثوابه وقال ع بل كنا نقطع بكبره منه لا لاجل الحد اذ لم يشرع الا فيما هو كبيرة
لا قامته على وجه الجزاء والنكال المنافي لبقاء الايمان قلنا الحد ساقط

عن النبي لو قدرنا وقوع موجبه من جهته وذلك لانه المامور باقامة الحد فكيف
يقيم على نفسه فعلمنا بذلك انه لا يدخل في الخطاب بالحد وبهذا علل الامام عليه
وشرحه عدم دخوله في الخطاب وهو صحيح لا شبهة فيه واما قوله
في تعليله في المتن لصغره منه فلا نجد فاحتجاج بنفس المتنازع فيه لان نفي
كونه صغيرا هو نفس المدعى تنبيه كما انه ليس لاي على ان يقطع بكبره
لما ذكرناه فليس لابي هاشم ايضا ان يقطع بصغره لان انتفاء دليل الكبر
وهو دخوله في الخطاب ليس بدليل على الصغر بل الواجب هو القول بالاحتمال
تنبيه اخر قد علم ان محل الخلاف انما هو وقوع ما يوجب الحد فقط
واما ما سواه من الكبائر فيقطع بكبرها من اي فاعل قدرنا صدورها
لعموم ادلة كونها كبيرة وقد ذكر ذلك عليهم مسئلة قال اكثر فرق
الاسلام لا يجوز على النبي صلعم الكذب في شيء مما جاء به ولا في غيره ولا
الكتمان لشيء مما ارسل به خلافا لبعضهم وهو باب قول الحشوية واما المجبرة
فهم وان منعوا القبح العقلي يمنعون جواز الكذب على الانبياء عليهم
لانه نقص عرفا وعادة فلا يليق بالحكيم قلنا ردا على المجوزين تجويز
ذلك على النبي ينافي الغرض ببعثته لانه يؤدي الى ان لا يوثق به في شيء مما اخبر
وكذا تجويز انه كتم الناسخ او الاستثناء او الشرط او نحو ذلك واظهر غيره وفي ذلك
هدم الشرائع اصلا واما ما حكاه الله تعالى عن بعض انبيائه مما هو في
صورة الكذب فجوابه ان الخبر لا يكون كذبا الا بالارادة وارادتهم في تلك الاخبار
لا نعلم ضرورة ولا دلالة فحملهم على التعريض وارادة معنى صحيح مسئلة
في النسخ وهو في اللغة الازالة والنقل وفي الشرع رفع استمرار حكم شرعي
بدليل شرعي فخرج التخصيص فانه دفع لا رفع والنسخ قبل التمكن لانه رفع
للحكم لا للاستمرار وهو يكون لكل من الكتاب والسنة بجنسه وبالاخر
ونسخ الشرائع عند اكثر الفرق جائز عقلا وشرعا لما سياتي من الدليل وانكره
بعض اليهود عقلا وشرعا وبعضهم شرعا فقط وذلك انهم رووا عن موسى
عليه السلم انه قال ان شريعته لا تنسخ ابدا والتابيد متناول لجميع الاوقات الى
انقطاع التكليف لنا في الاحتجاج على ما ادعيناه من الجواز اما من جهة العقل
فهو ان الشرائع انما شرعت لكونها الطافا ومصالح في الدين فيجوز اختلافها

باختلاف الازمنة والامكنة والاشخاص اذ يجوز كون الشي لطفا في زمن دون زمن
ومكان دون مكان وفي حق شخص دون شخص واما من جهة الشرع فانه قد
نسخ شرايع الانبيا بعضها بعضا فان نكاح الاخت الذي كان في زمن ادم عليه السلام
لم يكن حلالا في شريعة ابرهيم وكذا الجمع بين الاختين في شريعة ابرهيم لم يكن
حلالا في شريعة موسى وغير ذلك واما انكار بعض المسلمين لجوازه فهو متاول
اذ هو معلوم ضرورة من الدين ولقوله تعالى ما ننسخ من اية الاية واما ما احتج
به المانعون له عقلا من انه بدا فغير صحيح لاختلاف الازمنة والاشخاص
والمكلفين وليس ما هذه حاله بدا لولا ذلك الاختلاف المخرج له عن كونه بدا
وانما البدا هو حيث تتحد الامر والمامور والفعل المامور به كصلاة الظهر في
قولك يا سعد صل الظهر والوجه الذي يقع عليه ذلك الفعل ككونه قاضيا او متعبدا
والوقت الذي يقع فيه ذلك الفعل كوقت الزوال مثلا فمتى ورد عقيب هذا
الامر منك نهي لذلك المامور عن صلاة الظهر قاضيا في وقت الزوال كان ذلك
بدا لحصول الاتحاد في هذه الجملة وقد علمت ان هذا غير حاصل في النسخ فليس بدا
واما المانعون له شرعا فلا نسلم صحة ما ذكروه والرواية التي رووها
عن موسى عليه السلام غير صحيحة منه لعدم ثقة رواتها ولانها مضادة للبراهين
الدالة على صدق نبينا عليه السلام ثم اي بعد ذلك احادية فكيف يحتج بها على
هذه المسلة القطعية او هو الحديث محذوف التمام اما استثنا عن الا
يبعث نبي او غيره نحو مهما علم الله فيها صلاحا او غير ذلك وهذا القدر لا
بد منه والا لكان لقايل ان يقول لموسى اذا كانت شريعتك لا تنسخ ابدا او لا
يشرع نبي مصدق بالمعجز فما بالك نسخت شرايع من قبلك من الانبيا قال الامام
عليه السلام **قلت** او يحمل على ان موسى عليه السلام يعني بقوله ابدا اي في مدة
حياته كلها وهذا القدر المذكور لا ينافي التابيد اذ التابيد قد يطلق
على ما وقته الموت كما يقول القايل والله لا زرت زيدا ابدا ولا كلمته ابدا او نحو
ذلك مما يراد به مدة حياته فقط غايته انه خلاف الظاهر لكن المصير اليه
واجب جمعا بين الادلة وتحقيقه ان عموم لفظ التابيد بجميع الاوقات ظني
فقط كسائر العمومات عند اكثر الاصوليين فيصح تخصيصه بالبعض منها
لدليل اخر جمعا بين الدليلين **فرع** قال جمهور المعتزلة والنهي عن الشي

اذا كان عقيب الامر به سوا كان موقتا بوقت متصل نحو صل الظهر غدا ثم
تقول لا تصل الظهر غدا او مطلقا نحو صل ركعتين ثم تقول عقيبه لا تصل ركعتين
فان النهي في كلتا الصورتين قبيح و هذا هو النسخ قبل التمكن من الفعل وانما
حكمنا بقبحه بنا على حسن الامر السابق وانه صدر لمصلحة المامور فالنهي عنه
نهي عن الحسن فيكون قبيحا والا فليس اللازم الا قبح احدهما فقط اما الامر او النهي
لانه ان كان الفعل حسنا فالنهي عنه قبيح وان كان قبيحا فالامر به قبيح ولا يمكن
ان يقال انه حسن وقت الامر به قبيح وقت النهي عنه لان الفعل لا يتصف بالحسن
الا بالتمكن منه لقاعدة قال م ر والنهي الواقع على هذه الصفة يدل على ان ذلك الامر
الذي يكون عليه البدا لحصول شرايط البدا المتقدم ذكرها فيه وقال م ع في قد يكون
فاعلية لا يدل على البدا وان كان قبيحا اذ الفاعل قد يقدم على القبيح عالما بقبحه
ولا يلزم من الاقدام على القبيح كونه معتقدا انه الحسن **قلنا** ان اردت
البدا اللغوي وهو ان يبدو له ما لم يكن عالما به فسلم لما ذكرت وان اردت
الاصطلاحي وهو ما جمع القيود الخمسة المتقدم ذكرها فذلك مما لا وجه له لعلمنا
باجتماع تلك القيود في النهي عن الشي عقيب الامر به على ما سبق **مسلة**
وقد صحت نبوة نبينا صلعم لان الله تعالى قد صدقه بمعجزات كثيرة اظهرها
على يديه والعلما قد جمعوها مصنفات كثيرة وقد ذكر الحاكم منها نحوا من الف
معجزة ولكن اظهرها واشهرها القران لانه لا خلاف في تواتره ولبقائه على وجه
الدهر ولوقوف كل مكلف عليه وتمكنه من مشاهدة وجه اعجازه وقد انكرت اليهود
وغيرهم من الملل المخالفة لدين الاسلام نبوته صلعم وجحدت دلالة القران على
صدقه وانكرت اعجازه والحجة لنا على صحة نبوته صلعم وصحة اعجاز القران
انه صلعم ادعا النبوة وجعل القران معجزة له وتحدى العرب ان ياتوا بمثله بل بسورة
منه فلم ياتوا به فعلمنا بذلك عجزهم فهذه اربعة اصول اما الثلاثة الاول فهي
ضرورية من طريق التواتر واليها اشار الامام عليه السلام بقوله لنا علمنا ضرورة
دعواه النبوة وجعله القران حجة له وتحديه العرب واما الرابع وهو انهم لم
ياتوا بمثله بشي مما تحداهم به فعرفنا عجزهم اما انهم لم ياتوا بشي فمعلوم ضرورة
ايضا والا لنقل لعلمنا ضرورة ان العرف يقتضي ذلك في كل متعارض وايضا
فقد نقل من المعارضات ما هو في غاية الركة والعقل يمنع من نقل الاضعف

مع وجود الاقوى وكان الامام عليه السلام ادخل هذا الطرف من الاصل الرابع في الاصل
الثالث لان لفظ التحدي يشعر بهما انه يعلم بذلك عجزهم فذلك ظاهر لعلمنا
علما ضروريا بقوة دواعيهم وتوفرها الى ابطال امره صلعم وذلك لانه ادعى
عليهم المرتبة العظمى وهو انه اولى بهم من انفسهم وله التصرف في ازواجهم
واموالهم تثبت ما جاء به من القران الذي جعل عجزهم عن معارضته دليلا على
صدقه فلم يعارضوه بل عدلوا الى القتال حتى ذهب كثير منهم قتلا واسرا
فلو قدروا على المعارضة لم يعدلوا عنها لسهولتها وعلمهم ان امره صلعم يبطل بها
فعلمنا بذلك عجزهم عنها والا لما قاتلوا وقتلوا وارتكبوا اشد الامور وعظائمها
وتحملوا خطوبها واخطارها ونحن نعلم ان العاقل لا يعدل الى الامر الشاق الذي فيه
هلاك نفسه وذهاب امواله واولاده مع القدرة على تحصيل غرضه بالامر الذي
لا مشقة فيه ولا خطر معه واذا ثبتت هذه الاربعة الاصول علمنا ان القران معجز
له صلعم وقد تقرر في عدل الله وحكمته انه لا يجوز ان يظهر المعجز على يدي
الكاذب لانه بمنزلة التصديق له وهو قبيح فثبت بذلك نبوته صلعم وهو المطلوب
تنبيه طريق النبي صلعم الى معرفة نبوة نفسه هو خبر جبريل عليه السلام لكن
لابد ان يظهر معجز على يدي جبريل عليه السلام يدل على صدقه واما جبريل فطريق معرفته
لرسالة نفسه هو سماع كلام من رب العزة يخلقه في جسم ويقرنه بما يدل على
انه ليس من كلام غير الله عز وجل حتى يعلم ذلك جبريل يقينا لا شك فيه بوجه
اصلا مسالة قال الشيخ في الملخص وقد تواتر للنبي عليه السلام معجزات
كثيرة غير القران وذلك كانفجار الماء من بين اصابعه صلعم في بعض غزواته
وقد قل عليهم الماء وحنين الجذع الذي كان يخطب عليه صلعم في المدينة ثم
تحول منه الى المنبر الذي بني له فحن ذلك الجذع لفراقه صلعم واشباع الخلق
الكثير من الشيء اليسير وقع ذلك مرارا يوم الخندق وقد جيء اليه بعد اعد الله
بن رواحه وحديث شاة جابر بن عبد الله وفي بعض غزواته وقد شكى جماعة
من اصحابه قلة زوادهم وحديث استدعائه بني عبد المطلب في مكة وقد
انزل عليه وانذر عشيرتك الاقربين وغير ذلك قال ع ومن لم يثبت نبوته صلى
القران والا لم يشكره مخالفونا من اليهود والنصارى وغيرهم ولشاركونا في العلم
اي بوجوده كما شاركونا في العلم بوجود القران قال الامام عليه السلام لا يلزم ذلك

لجواز كونه من التواتر المتوقف على البحث والتفتيش وقد اختلفت المعتزلة في
انشقاق القمر المذكور في القران هل وجد ام لا فقالت به وانشقاق القمر قد وجد
على عهده صلعم وقصته مشهورة وقال ابو الحسين الخياط وتلميذه في الملخص من
علماء البغداذية انه لا نسلم وقوعه بل نقطع بعدم الوقوع اذ لو كان قد وقع لكان منقولا
مشهورا عند المخالف والموالف لعظم موقعه وكونه من الخوارق الباهرة فعدم تواتر
نقله يدل على عدم وقوعه والحجة لنا على وقوعه قوله تعالى اقتربت الساعة
وانشق القمر فاخبر عنه بالفعل الماضي والظاهر فيما كان كذلك المضي ولا وجه
للعدول عنه واما قولهم لو كان لنقل تواترا فانما استغنى عنه عن نقله بنقل القران
له او لانه وقع ليلا فلم يشاهده الاكثر لانه وقت غفلة مسالة قد
ثبت ان القران معجز لكنه وقع الخلاف في وجه اعجازه فقال الجمهور
ووجه اعجازه الذي تعذر على العرب ايقاع مثله عليه هو الفصاحة
التي تضمنها وهي تركيب الكلام من الالفاظ السلسة المستعذبة مع كونه
مطابقا لمقتضى مقام الخطاب ومؤديا للمعنى المقصود في غاية الكمال ونهاية
الوضوح فالمراد بالفصاحة هنا هي البلاغة المذكورة في علم البيان وقيل
بل وجه اعجازه هو النظم فان طريقة نظمه وكيفية تركيبه خارج عن
طريقة كلام العرب نثرها ونظمها واشعارها فهو لا يضاهي في نظمه شيئا من
ذلك وقال النظام وابو اسحق النصيبيني من المعتزلة والشريف المرتضى من
الامامية بل وجه اعجازه الذي ضمنه الله اياه تعالى هو صرفه للعرب مع
عظم فصاحتهم عن معارضته فلم يفعلوا وذلك اما بان سلبهم الله تعالى
الدواعي اليها مع حصول الاسباب التي يعتاد توفر الدواعي عندها وهذا
غاية الاعجاز او انهم اذا حاولوا المعارضة سلبهم الله تعالى العلوم
بكيفية ترتيب الكلام وتركيبه وايقاعه على الصفة المقصودة وهو ايضا
كاف في الاعجاز وقيل بل وجه اعجاز القران هو ما تضمنه من الاخبار بالغيب
الذي قد علم وقوعه نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وقوله
تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤوسكم ومقصرين
وقوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب وغير ذلك مما يكثر تعداده
واما الاخبار بنحو قيام الساعة ودخول الجنة والنار وان كان اخبارا بغيب

غير الغيب فلبس مما نحن فيه لان الغيب بصدد قد فرغ صحة النبوة وصدق القران
قلنا في الاحتجاج على ان وجه اعجازه هو الفصاحة ما قد ثبت من انه حجة
بفصاحة خرجت عن المعتاد وعن ما كانت العرب تعده النهاية القصوى والرتبة
العليا في البلاغة فكانت تلك الفصاحة التي حيرت الباب البلغاء واخرست
السنة الفصحاء هي الوجه في اعجازه لا غيرها ولو كانت الصرفة هي وجه اعجاز
القران كما ذكر النظام ومن معه لكان غير الفصيح اظهر اعجازا لان عجز المرء عن
الشي اليسير الذي هو من حق كل قادر ان يفعله يكون ابلغ في العجز وادخل في الحجة
فيجب ان يقاعد كذلك لان الصرفة عن الكلام الغير الفصيح ابلغ من الصرفة
عن الكلام الفصيح ومن حق اللطف ان يقع على ابلغ الوجوه مسئلة
قالت العدلية جميعا وهو قول اكثر فرق الاسلام ولا شي في الفاظ القران
الكريم الا وله معنى اما حقيقي او مجازي لغوي او شرعي او عرفي وقالت
الحشوية بل القران فيه من الالفاظ ما هو مهمل غير موضوع البتة وانما
انزل للتلاوة فقط ولا معنى له اصلا وانما هو كـ كادث وما دث قالوا وذلك
كالحروف المقطعة في فواتح السور نحو الم حم طه ونحو ذلك قالوا لانه كما يصح
ان يكون المعنى مقصودا فقد يكون اللفظ بمجرده مقصودا من غير نظر الى
معنى قلنا قد علمنا ان القران كله خطاب للنبي صلعم وللمكلفين ولا
يصح الخطاب بما لا معنى له لان القصد بالخطاب هو فهم المعنى وما لا معنى
له لا يفيد المخاطب شيا فكيف ينتفع به الخطاب وقولهم انه يقصد بمجرد اللفظ
غير مسلم واما اوايل السور فقد اختلف الناس في معانيها على اقوال شتى
الاول انها اعلام للسور وضعت للتمييز كزيد وعمرو الثاني انها
ماخوذة من اسما الله واشارة اليها فالالف من الرحمن الله واللام من
لطيف والميم من مهيمن وهو مقسم بها فكانه قال والله اللطيف المهيمن
وروى ذلك عن ابن عباس ومثله رواه الرازي عن الصادق في كهيعص
وكان الصادق وابن عباس يصرحان بان اسم الله الاعظم في هذه الاحرف
واليها اشار القسم عليه السلام في مدح القران الثالث انها مجموعة من اسما الله
وملائكته وانبيائه فالالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد كانه
قيل والله وجبريل ومحمد ان ذلك الكتاب الرابع انها مقدمات امام

السورة بادية في الدلالة على اعجاز القران فكانه قال القران مؤلف من هذه
الحروف التي تؤلف الناس منها كلامهم وهم اقدر شي عليها ولا يقدرون
على الاتيان بمثله وهذا قول ابي علي وكتاب الرد على المشبهة الخامس
ان المراد بها هو الحروف نفسها على حقيقتها واقسم الله بها لفضلها وعظم
حاجة الناس اليها لانهم يقيدون بها العلوم ويضبطون بها العقود
ويفهمون بها ما في الضماير ويبلغون بها الى حاجاتهم وجملة ما ذكر الله تعالى
منها اربعة عشر حرفا وهي دالة على الاربعة عشر الاخر فما من حرف
من هذه الا وله نظير من تلك والى هذا اشار ابو عبيدة في كتاب المجاز
وللناس فيها اقوال غير ذلك ليس هذا محلها مسئلة قال
الاكثر من الامة ويصح معرفة معاني القران جميعا لكل احد من المكلفين
بل التكليف بذلك شامل لكل مكلف وقيل يجوز ان يكون فيه من الكلام
الحكيم ما لا طريق الى معرفته لاحد من الخلق والى هذا ذهب المتاخرون من
الحنفية واكثر فرق المجبرة في الالفاظ التي ظاهرها التشبيه لفظا اليد والوجه
والعين عملا بالوقف على الجلالة في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله قلنا
قد ذكرنا ان القران خطاب وان الغرض بالخطاب فهم المعنى فكون فيه
شي لا سبيل الى فهمه مما ينقض الغرض بالخطاب ويصيره كخطاب
العربي بالعجمي والعكس وذلك لا يليق بالحكيم ولانه يؤدي الى تكليف المخاطبين
بفهم ما لا سبيل لهم الى فهمه وهو تكليف ما لا يطاق واما ما ذكروه من تلك
الالفاظ فهي محمولة على معانيها المجازية وقد تقدم ذلك في اول الكتاب
ثم قالت لو لا اختصاص الرسول صلعم بمعرفة مقاصد القران والاطلاع على غايته
بل التكليف بذلك شامل للامة كما مرت الاشارة اليه بل انما يختص صلعم
ببيان مجملاته لان البيان انما يكون بالوحي وهو مختص به صلعم وقيل بل
يختص الرسول صلعم بمعرفة معاني القران وتفسير مقاصده فليس لاحد
ان يشرع بما يظهر له وانما يتلقى تفسيره من النبي صلعم توقيفا فقط قلنا
القران مركب من الالفاظ الموضوعة المستعملة في السنة العرب فيكون
دالا بذاته على المراد وصيغته سوا قلنا الواضع هو الله تعالى او العباد وحينئذ
لا يتوقف فهم معانيها على شي الا العلم بالوضع فيجب ان يكون الرسول وغيره ممن

هو عالم بأوضاع الالفاظ سوا في فهم معاني الفاظ القران التي هي مدلولاتها
المطابقة وان امكن ان يفضل الرسول صلعم على غيره وبعض الاذكياء
على بعض في سرعة فهم بعض المدلولات الالتزامية التي تؤخذ من تلويحات
الالفاظ ورموزات التراكيب الا ان الكلام هو في النوع الاول وقالت الامامية
لا يعرف معاني القران مطلقا الا من الامام اما امام الزمان بناء على ان العلوم
كلها دينيها ودنيويها انما توجد منه و **لنا** في الرد عليهم ما مر من ان
دلالته وضعية فيشترك فيها كل من هو عالم بالوضع وقالت الباطنية
معانيه الظاهرة وان كانت معلومة لنا الا انها غير مقصودة بل له مقصد وله
معنى باطن غير المعنى الذي يفهم من ظاهره قالوا وقد اشار النبي صلعم الى ذلك
بقوله ان للقران ظهرا وبطنا وانما يعلم ذلك من الامام ايضا كما قالوا ان المراد
بالبقرة في قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة هي عائشة والجبت والطاغوت
ابو بكر وعمر ونحو ذلك من الاباطيل المحضة **قلنا** رد عليهم القول
بان المراد به غير معانيه الظاهرة التي وضعت الالفاظ بازائها يخرجه عن
كونه وضعيا اذ لم يرد به ما وضع له وعن كونه عربيا لان الكلام العربي هو
الذي استعمل في الاوضاع العربية حقائقها ومجازاتها التي احتفت بها القرائن
المرشدة اليها وتلك المعاني الباطنة لا حقائق ولا مجازات فيخرج القران عن
كونه عربيا وبطلانه معلوم واما الحديث فاشارة الى المعاني الالتزامية
الماخوذة بالايماء والاشارات على ما يذكره اهل الاصول **مسئلة**
قالت **الامامية** واكثر فرق الاسلام **و** القران محفوظ **لا زيادة فيه ولا نقصان ولا تحريف**
وهو تبديل لفظ بلفظ اخر لاستمرار التكليف بالعمل به ولو كان فيه ما هو باطل
لوجب التنبيه عليه وقال **بعض الرافضة يجوز** ان يكون قد وقع شي من ذلك
فقد حكي ان سورة الاحزاب كانت حمل بعير واختلاف الصحاب في كثير من
الايات وبعض السور مشهور **قلنا** لا يصح تجويز شي من ذلك لان
في تجويزه هدم للاسلام اذ يلزم انا لا نثق بشي من الاحكام لجواز التبديل
والزيادة وان يكون حذف الناسخ وابقي المنسوخ وكذلك في القصص التي
فيه والاخبار عن القيمة وعن الجنة والنار وهذا مما يعلم من ضرورة الدين
فما ادى الى بطلانه يجوز بطلانه فهو باطل قطعا **و** ايضا يبطل ما ذكروه

قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر **وانا له لحافظون** اذ ليس حفظه الا عن الزيادة والنقصان
والتبديل لكلماته او حروفه فتعجب اشفاها ذه الامور عنه بحفظ الله الذي
اخبر به اذ لو جوزنا شيا منها لكان غير محفوظ وهو خلاف صريح
الاية الكريمة **تنبيه** لا خلاف في تواتر جملة القران واختلف في
القراات المروية فيه فذهب الجمهور الى تواتر السبع فقط وذهب جماعة الى كونها
احادية جميعها اصل واما الهيات كالمد وتخفيف الهمزة وكيفية الادغام
والغنة فلا خلاف في كونها احادية وقيل بل من ذهب الى التواتر في غيرها
قال به فيها ايضا لان النقل فيهما على حد سوا وهذا هو الظاهر **مسئلة**
اتفقت فرق الاسلام على صحة معاني القران **و** انه **لا تناقض فيه** من حيث
المعاني **ولا لحن** فيه من حيث الالفاظ بل معانيه في غاية الصحة والمتانة
والفاظه في غاية الجودة والجزالة **خلاف ابن الراوندي** احمد بن يحيى فانه
زعم ان فيه تناقضا نحو قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون وقوله فيومئذ
لا يسال عن ذنبه انس ولا جان واجيب بان من شرط التناقض اتحاد الوقت
وهو غير حاصل هنا لان القيمة مواقف كثيرة ولعلهم يسالون في بعضها دون
بعض او قوله لا يسال عن ذنبه انس ولا جان سوال استفهام وقوله انهم مسئولون
اي محاسبون وكذا قوله تعالى ثم انكم يوم القيمة عند ربكم تختصمون
وقوله هذا يوم لا ينطقون اي لا ينطقون بحجة وكذا قوله فاقبل بعضهم
على بعض يتسالون وقوله فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتسالون سوال
بعطف واستعانة ويتسالون سوال بلاوم وتعاتب ونحو ذلك وكذا زعم ابن
الراوندي ان فيه لحنا نحو ان هذان لساحران والمقيمين من كل شيعة
ايهم وامثال ذلك مما لا تلبيس توجيهه على من له ادنى مسكة بعلوم العربية
مسئلة قال اصحابنا **وليس في القران** لفظ **اعجمي** بل جميع الفاظه عربية
وقال **ابن الحاجب وغيره** كابن عباس وعكرمة والباقلاني **يجوز** وجود الاعجمي
فيه بل وقع فيه ذلك **كمشكاة** للطاقة لغة الحبشة فانها هندية وقسطاس
فارسية وكذا استبرق وسجيل وغيره **لنا** قوله تعالى **بلسان عربي
مبين** وقوله تعالى قرانا عربيا وظاهر ذلك ان جميع الفاظه عربية ولا يقتضي
للعدول عن الظاهر **والمشكاة والقسطاس** وان كانتا اعجميتين الا انهما

وافقنا لغة العرب فانهما موضوعتان فيها ايضا للمعنى الذي وضعتا له في
لغة العجم ولا مانع من اتفاق اللغتين على وضع لفظ بعينه على معنا معين
كالصابون والتنور وكابرهيم فانه موضوع في اللغتين معا ووضع العلمية ٥

تنبيه ذكر بعض المحققين ان الخلاف انما هو في اسما الاجناس فقط
لا في الاعلام فان في القران منها ما هو اعجمي قطعا وانما قال ان المعلوم ان
نحو ابرهيم واسحق واسمعيل وادريس ممنوعة الصرف للعجمة التي فيها وعلى
هذا فالقياس على ابرهيم والتنور بانه مما وقع فيه اتفاق اللغتين محل نظر

مسئلة قالت ند وكان المسيح عليه السلم رسولا وهو في المهد واستمرت
نبوته باستمرار عقله وتدبيره وخرج عن حال الطفولية وقيل انه نبي في
ذلك الوقت فقط ثم رجع الى حال الطفولية الى ان كمل اشده وتنبا والله
ثانيا وقال ق البلخي يصح ان يكون رسولا وهو في المهد لان طفوليته
منفرة عن الاذعان والانقياد له بل انما كان كلامه ارهاصا لنبوته الكا
في حال كبره وبلوغه مبالغ الرجال **لنا** في الاحتجاج قوله تعالى
قال اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا والظاهر من الاية انه نبي
في الحال ولا مانع من الحمل على الظاهر فوجب المصير اليه واما قوله ان الطفولية
منفرة عنه فلا نسلم ذلك مع كمال العقل والتدبير واظهار غرايب العلوم بل ما
كان ذلك ابلغ في الاعجاز وادعى الى القبول واما القول بانه نبي مرتين ففي غاية
البعد ومخالفة الظاهر **مسئلة** قال ع وعد وص والقاضي وم
قال في محمد عليه السلم ومسيلمة الكذاب مخبرا عنهما معا انهما صدقا او كذبا فقد كذب
لانه غير صادق فيجب ان يكون كاذبا والا خرج الخبر عن كونه صدقا وكذبا وهو
محال في الاصح وقال م ور هذا الخبر لا يوصف بصدق ولا كذب اذ هو مجموع
خبرين احدهما عن محمد وهو صادق والاخر عن مسيلمة وهو كاذب ومجموع
الخبرين الذين هما كذلك لا يوصف بصدق ولا كذب **قلنا** لا نسلم
انه في حكم خبرين بل هو خبر واحد لفظا وحكما وهو غير مطابق للمخبر فكان
كذبا لان هذه حقيقة الكذب ولو لم يكن ذلك كذبا لكان قول القايل
اهل الدنيا في مكان كذا وليس فيه الا رجل واحد غير كذب ايضا وكذا
قول من قال ان له الفين ونحو ذلك مما نقطع بكونه كذبا قطعا لا شك فيه

مسئلة النبي بالتشديد مشتق من نبا الشي
نبوا اذا ارتفع فهو فعيل بمعنى فاعل كعليم وسميع واما بالهمزة فهو من الانبا
وهو الاخبار فهو فعيل بمعنى مفعل بكسر العين كنذير وبفتحها كالقران الحكيم
وقد اختلف المعتزلة في جواز تسميته نبينا صلعم نبيا بالهمز فقال هشم وجوز
تسميته نبينا محمد صلعم نبيا بالهمز اخذا من الانبا وهو الاخبار كما ذكرناه
انفا وقال ع لا يجوز اطلاق ذلك عليه لقوله عليه السلام وقد قال له اعرابي
يا نبي الله بالهمز لست بنبي الله وانما نبي الله فوجب الحمل بمقتضى قوله صلعم
قلنا قد ثبت ان قواعد اللغة تقتضي صحة الاطلاق لحصول هذا المعنى
في حقه صحيحا واما الحديث فهو مع كونه احاديا قابلا للتاويل الذي سنذكره
معارض بما ورد في القراءات السبع نحو يا ايها النبي وبه طرايق قرانا فمع من السبعة
قال الامام عليهم **قلت** وهي اي القراءات السبع متواترة في الاصح وقد
من التنبيه على ذكر الخلاف في ذلك وقد تاول الحديث بان النبي صلعم فهم من ذلك
حطا عن منزلته منبي ونحو فقطام عن غلو ورفعه فرده عليه النبي عليه السلم
بذلك الكلام **مسئلة** قد ثبت فيما سلف ان بعثة النبي صلعم
لطف ومصلحة للمبعوث اليهم ثم قال ع واخير قوليه وهو قول م ولا
يمتنع يجوز ان يكون في مقدور الله تعالى فعل اخر فيه لطف ومصلحة للمبعوث
اليهم يقوم مقام ما في البعثة من المصلحة ويكون فعل الله تعالى للبعثة فضلا
لاحد الواجبين على التخيير وقال الشيخ ع في قديم قوليه بل يمتنع ذلك ويقطع
بانه لا مصلحة في مقدور الله تقوم مقام البعثة والا لم يكن للزمنا مشقة
امتثال اوامره ونواهيه والعمل بالاحكام المشروعة من جهته **لنا**
في الاحتجاج عليه انه لا دليل على المنع من ذلك التجويز واما ما ذكره من الزام
المشقة فانما ذلك يلزم لو جوزنا ان تقوم مقام الشرايع غيرها ونحن انما نجوز
ذلك في البعثة فاما الشرايع فلا يجوز ان تقوم غيرها مقامها لا من فعله ولا
لفعله لنا ولم يلزمنا المشاق ولا من فعلنا ولا وجب عليه تعالى التعبد لنا
كالكفارات الثلث فانه لما علم انه استواها في اللطفية اوجبها علينا على التخيير
ومن ههنا يعلم انه لا مصلحة للنبي في حقه مقدورة يقوم مقام البعثة والاحكام
الله بهما فان قيل ربما الذي يجوز ان تقوم مقام البعثة والاحكام الشرعية

بحالها قلنا هو ان يبعث ملكا او يلقي معنا كتابا ويقرنه بما يدل على انه من
عنده ونحو ذلك **مسئلة** قال مرو اكثر المعتزلة وليس للنبي ان يحرم شيا
من الاشيا ولا يوجبه ولا يحكم بكونه مندوبا او مكروها الا بدليل من جهة الله
تعالى اما وحي نص فيه او قياس واجتهاد على الاصح ان للنبي ان يجتهد فيما لم
يوح اليه شي وليس له ان يشرع شيا من الاحكام من تلقا نفسه بغير دليل
اذ وجه تحريم الشي كونه مفسدة ووجه وجوبه كونه مصلحة ولا سبيل للعقل
الى ذلك ولا ينبغي ان نخالف في ذلك الا من اجاز التفويض الى المجتهد فان للنبي
وللمجتهد على قوله ان يشرع الاحكام ابتداء من غير سرح وهو قول بوبس بن
عمران ومن تابعه وقالوا بل يجوز في التحريم خاصة لا في غيره بدليل قوله
تعالى الا ما حرم اسرايل على نفسه وإذا جاز ذلك لاسرايل وهو يعقوب عليه السلام جاز
لغيره من الانبيا اذ لا فرق **قلنا** فعل اسرايل عليه السلام نذر لا تحريم
فقد روي انه لحق به عرق النسا فنذر ان شفاه الله تعالى ليحرمن على نفسه احب
المطعومات اليه وكان احبها اليه لحوم الابل والبانها وروي غير ذلك ايضا
والمحرم في النذر هو الله تعالى الا ان الناذر سبب وان كان قد يطلق على الناذر
انه محرم مجازا فقط لكونه فعل سببه وقد رجع ابو علي عن ذلك القول وقال
بقول الجمهور **مسئلة** قال اصحابنا والمليكة افضل من الانبيا
جميعا يعني ان ثواب ادنى المليكة لا نبيا وكذا به ثواب افضل الانبيا وقيل بل
الانبيا افضل من جميع المليكة على العكس مما ذكرناه لان المليكة امروا
بالسجود لادم وقيل بل الانبيا والمومنون افضل من جميع المليكة لمشقة
تكليف البشر وضعف نباهم مع ما ركب فيهم من الشهوة والنفرة والالم واللذة
والملايكة على عكس ذلك ومنهم من توقف هل الانبيا افضل ام المليكة
ومنهم من فضل نبينا عليه السلم خاصة على جميع المليكة لما ورد من تفضيله
على العموم لكونه اول من يقرع باب الجنة واول شافع ومشفع وملصو المليكة
من حنده يوم بدر وحنين وامير الجند افضل منهم **ولنا** في الاحتجاج
على ما ذهبنا اليه قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب
ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام في مقام الحط من النفس وان مرتبته لا تتجاوز
مرتبة البشر وصفاتهم ولهذا قال بعده ان انا الا رسول وقوله تعالى حاكيا

عن وسوسة ابليس لادم وحوا ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
او تكونا من الخالدين فانه بالغ في ترغيبهما بما هو فوق مرتبتهما مع العلم بان ادم
كان نبيا وقريب من ذلك ما حكاه الله تعالى وقرره من حديث النسوة اللاتي
قطعن ايديهن ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وقريب منه ايضا
قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله ولا المليكة المقربون ويمكن
الاستدلال على فضيلتهم بكونهم معصومين من جميع المعاصي صغايرها
وكبايرها على ما سياتي بخلاف الانبيا فانهم يجوز عليهم الصغاير على ما مر واما
سجود المليكة فلم يكن لادم على الحقيقة بل لله تعالى لاحداثه تلك الخلقة الكريمة
وكان ادم قبلة لسجودهم فقط ولا نسلم ان تكليف البشر اشق من تكليف
المليكة لانا نقطع ان لهم نفرة وشهوة مع استمرارهم على الطاعة على
مضي الازمان والقرون ولان سلمنا ذلك يمكن وما كان التكليف الذي مدته
في غاية الطول يقتضي من الثواب اكثر مما تقتضيه التكليف الشاق التي مدته
قصيرة يسيرة واما كون المليكة كانوا من اتباع نبينا صلعم فليس فيه
ما يقتضي فضيلته عليهم **مسئلة** قالت العدلية جميعا
ولا يجوز على المليكة شي من الكباير خلافا للحشوية بنا منهم على ان ابليس
من المليكة وما رووه ان هاروت وماروت واقعا الفاحشة مع الزهرة
والجحد **لنا** على عصمتهم قوله تعالى فيهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يومرون واولى من ذلك الاحتجاج بقوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره
يعملون فان هذا عام لجميع المليكة ولجميع الازمان دون الاولى وهذا
الدليل موجب العصمة الملايكة من جميع المعاصي صغايرها وكبايرها فاما
ابليس فهو من الجن لا من المليكة كما ادعته الحشوية لقوله تعالى الا ابليس كان
من الجن واما استثناؤه من المليكة فمنقطع او من باب التغليب واما تعليم
هاروت وماروت السحر للناس كما حكاه الله تعالى بقوله يعلمان الناس السحر
فانما تعليمهما لهم اياه ليجتنب لا ليفعل لانه لا يمكن تجنبه الا بعد العلم به ولا نزاع
في ان العلم حسن مطلقا او تعليمهما ايما اياه فتنة لهم وامتحانا مع كونهما ناهيين
عن العمل به ومحذرين عنه اشد التحذير كما ذكره الله تعالى بقوله وما يعلمان
من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر وقد قيل انهما ليسا من الملايكة

بل من ملوك بابل ومن ثم قرا الحسن البصري الملكين بكسر اللام واما قصتهما
مع الزهرة التي حكوها عنهما وانهما واقعا الفاحشة معها فانها غير صحيحة
عندنا لان روايتها غير صحيحة في نفسها ثم هي معارضة لدليل العصمة المتقدم
ثم ان الظاهر في الزهرة انها جماد مسخر كسائر الكواكب **تنبيه** قد زعم بعضهم
ان الملائكة غير مكلفين بل ملجؤن الى الفعل والترك وهذا قول خارق للاجماع
ان لم يكن رد الما علم من ضرورة الدين **مسئلة** ونبينا عليه السلام افضل
الانبيا للاجماع من الامة على ذلك قال الامام عليه السلام **قلت** ولقوله صلعم
انا سيد ولد ادم ومن دونه تحت لوائي يوم القيمة وكذا قوله انا اول من يقرع باب الجنة
وانا اول من تنشق عنه الارض وانا اول شافع ومشفع ونحو ذلك واما قوله
صلعم لا تفضلوني على يونس بن متى فقد تاول بانه لم يكن قد علم افضليته اواراد لا
تفضلوني عليه في صحة النبوة ووجوب الاتباع ويجوز تفاضل سائر الانبيا
عليهم السلام خلافا لضرار بن عمرو فزعم انهم على سوا بعد ثبوت افضلية
نبينا على جميعهم كما مر **لنا** قوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين
على بعض وله ان يقول التفضيل في الاية مجمل ولعله بالبسطة وعموم الرسالة
ونحو ذلك والاولى الاحتجاج بجواز ذلك عقلا ولا مانع منه سمعا واما
الاية لو صحت دلالتها فانها تدل على الوقوع والمدعى هو الجواز فقط **مسئلة**
وهو صلعم مبعوث الى الخلق كافة الانس والجن اما كونه مرسلا الى جميع الانس
فمعلوم من دينه ضرورة ولقوله اني رسول الله اليكم جميعا وقوله صلعم بعثت
الى الاسود والاحمر ونحو ذلك واما الى الجن فقال الامام عليه السلام فمعلوم دلالة
للاجماع وقوله واذ صرفنا اليك نفرا من الجن الاية **تنبيه** ويقطع بانه
ما من مكلف في الارض من الثقلين الا وقد بلغته دعوة النبي صلعم لئلا ينتقض
العموم في رسالته ومنهم ياجوج وماجوج على القول بانهم مكلفون وهو
الاصح وقد جوز بعضهم ان يكون من الناس من لم يبلغه الشرايع وانما هو
مكلف بالعقليات فقط وهو مخالف للدليل السابق وهذا العموم في الارسال
انما يقطع به في نبينا عليه السلام ولا يقطع في غيره من الانبيا بمثل ذلك العموم وان
كان ذلك مما يجوز في بعضهم وروى الحاكم عن قوم القول بعدم اختصاص

ذلك بنبينا عليه السلام بل كل نبي مبعوث كذلك اي الى جميع الناس قالوا ولا يصح
التخصيص في الارسال بان يكون مرسلا الى قوم دون قوم لان ذلك يوجب
للتنفير عنه والجهل **لنا** عليهم ان البعثة انما حسنت من الله تعالى لكونها
مصلحة للعباد وحينئذ لا يمتنع ان المصلحة في بعثة شخص لقوم دون قوم
وايضا كيف ينكر ذلك وقد كان في زمن ابرهيم لوط عليهما السلام والظاهر ان
كلا منهما مرسل الى قوم مخصوصين وان لم يشرع بعد غير شريعة الاخر **تنبيه**
اذا اجتمع نبيان في وقت واحد فاما ان يتحد الشرع المرسل به والقوم المرسل
اليهم او يختلفا او يتحد الاول دون الثاني والعكس فتلك اربعة اقسام فالقسم
الاول موجود قطعا كما في موسى وهرون وان كانت المعجزة انما ظهرت على
يد موسى فقط وهرون على وجه المعين والوزير ومن هذا القسم كثير
من انبيا بني اسرائيل كالرسل المتفقين في عصر واحد والقسم الثاني صحيح ايضا
وهو الظاهر من حال ابرهيم ولوط والقسم الثالث ممكن ايضا ويحتمل ان يكون
منه حواري عيسى عليه السلام الذين هم دعاة في الافاق على القول بانهم انبيا
الا ان الاظهر خلافه واما القسم الرابع فممتنع ايضا اذ يلزم التكليف بالمتنافيين

كتاب الوعد والوعيد وما يتعلق بهما

مسئلة والوعد هو الخبر عن حصول
نفع او دفع ضرر في المستقبل من المخبر الى المخبر والوعيد عكسه
قال د بن سليمن **والوعد** من الله تعالى بالثواب **ثواب** لان الموعود يلتذ
ويستبشر وسببه فعل الطاعة فكان ثوابا قال **والوعيد** بالعقاب عقاب
لان المتوعد يتالم به ويغتم وسببه فعل المعصية فكان عقابا وقالت
البهشمية لا يصح كونهما ثوابا وعقابا لوجوه ثلثة **لمقارنتهما التكليف** وهما يستلزمان
الالجا المبطل له ولان من حق الثواب ان لا يجامعه تنغيص والعقاب ان لا يجامعه
روح وراحة وحالة التكليف متضمنة للامرين معا وفي هذا الوجه نظر
لما سياتي انه يصح ايصال اليسير منهما في دار الدنيا الا ان يراد مقارنتهما
لاول التكليف ولم يستحق حينئذ ثوابا ولا عقابا الا انه يقرب من الوجه
الثالث **والتوعد للانبيا** عليهم السلام نحو لئن اشركت ليحبطن عملك والملائكة
نحو ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم الاية **وعقابهم ممتنع** قطعا

والرسا

لما نعدم من عصمتهم فلو كان الوعيد عقابا لما كان توعدهم عقابا من لا يستحق
العقاب ولتقدمهما على الفعل والثواب والعقاب انما يستحقان عقيب الفعل
لانهما مجازاة عليه **مسئلة** قالت العدلية والثواب واجب على الله تعالى
للمطيع من عباده وجوبا حقيقيا كوجوب الدين على المدين وذلك لاستحقاقه
اي المصير حقا للعبد على الله تعالى وهو معنى الوجوب وهذا قريب من
الاصطلاح بمحل النزاع وقالت ق لا يجب على الله تعالى كوجوب الدين بل وجوب
جود وتفصيل على ما هو مذهبه في ساير الواجبات على الله تعالى كما مر في الالطاف
وغيرها **قلنا** القول بعدم الوجوب على الله تعالى يستلزم قبح
التكليف بالشاق وذلك ان الله تعالى كلف عباده الشاق والزمهم ما هو مضرة
عاجلة فلو لم يكن ذلك لامر لزما لاستحقاق نفع على الله تعالى يجبر تلك
المشقة لكان ذلك التكليف قبيحا لكونه عبثا وبذلك علمنا ان تلك المنفعة
لها صفة مخصوصة لاجلها لا يحسن الا تبدايها وهي التعظيم **مسئلة**
قال اكثر المعتزلة والثواب والعقاب مستحقان عقلا وسمعا وقالت الكرامية
من المجبرة وابن الراوندي وهو قولنا السيد ابو القسم الموسوي من المعتزلة انما
يعلم استحقاقهما سمعا فقط وهي ادلة الوعد والوعيد ولا سبيل للعقل
الى ادراكهما **قلنا** بل العقل بمجرده يعلم استحقاقهما اما الثواب فقد مر
في المسئلة الاولى واما العقاب فلنا الاحتجاج عليه طريقان
احدهما للشيخ ابي هاشم وهي انه قد ثبت عدل الله تعالى وحكمته وقد خلق فينا
العلم بقبح القبيح العقلي وخلق فينا الشهوة ومكننا منه وخلق الحكيم شهوة
القبيح مع الاعلام بقبحه والتمكين منه يستلزم حسن المعاقبة عليه ليكون
ذلك زاجرا لنا والا كان مغريا بالقبيح وداعيا اليه وذلك يقبح من الحكيم ولسنا
نعني باستحقاق العقاب الا حسن انزاله بالعاصي ويكون العلم بحسنه مع
تجويز فعله زاجرا لنا عن الارتكاب القبيح والطريقة الثانية لقاضي
القضاة وقد سلكها السيد في شرح الاصول واشار اليها الامام بقوله ثم
ان الايجاب من الله تعالى لمجرد الاثابة لا يحسن اذ لا يجب طلب النفع وتحقيقه ان
الله تعالى قد اوجب علينا الواجب والزمنا فعله وتوعدنا على الاخلال به فلو
لم يكن ذلك الا للاثابة لم يحسن ذلك الايجاب اذ لا يجب طلب النفع والايجاب
علينا كل نفع ولما افترق الواجب والمندوب فلا بد من وجه اخر للايجاب وذلك
الوجه هو التحرز من المضار المستحقة على الاخلال وهي العقاب فهذه طريق الى
معرفة استحقاق العقاب من جهة الواجب كما ان تلك الاولى من جهة القبيح قال
الامام عليه السلم **قلت** الادل على الاول لا الاخر ليس بعقلي محض بل مركب من العقل
والسمع لان ايجاب الله والزامه وتوعده على الترك سمعي وكون الايجاب لمجرد النفع
لا يحسن عقلي فيكون حسن العقاب متوقفا على السمع لتوقفه على الحسنة السمعية
وهو لا يصح كما سياتي واعلم ان متى ورد الاعتراض على جعل الايجاب المذكور
هو الايجاب الشرعي وهو الامر والالزام كما ذكر فاما اذا حمل على الايجاب
العقلي لم يرد ونحرير ان الله تعالى قد اوجب الله علينا واجبات عقلية اي علمنا
وجوبها ومكننا من تركها وخلق لنا نفرة عنها فلا بد من زاجر يزجرنا عنها وليس
هو فوت النفع المستحق على فعلها للتسامح بالنفع الاجل عادة فيجب ان يكون
ضررا يحسن انزاله بنا عند تركها وهذا اسد فيع المناقض في كلامهم حيث
يقولون مرة ان وجه الايجاب التعريض لمنافع الثواب وتارة ان وجهه التحرز
من المضار فيقال ان اصل الايجاب التعريض لكن لما لم يتم الا بما يزجر عن الترك
من العقاب صار وجوب فعله علينا للتحرز من المضار وكذا اذا قيل ان
وجوبه لو توعد على وجه لا للتعريض فالجواب هو مراعاة جهتي الاعتبار يدرك
ذلك بالتامل وامعان النظر ولكون ادلة استحقاق العقاب عقلية محضة
قال ص وغيره من المعتزلة انه استحقاق العقاب لا يمكن ان يعلم الا عقلا فقط
واما الشرع فانما هو مؤكد فقط وقال دليل وجوده لا ادلة الشرع عليه مستقلا
عن دليل العقل فيقال قد توعد الله العصاة بالعقاب فلا بد ان يكون مستحقا
والا لما حسن منه ذلك وهذا هو دليل الموسوي ومن ذكر معه في صدر المسئلة
الا انهم يقولون لا دلالة للعقل عليه اصلا **لنا** في الاحتجاج على ان
استحقاق العقاب لا يعلم الا عقلا فقط ان نقول قد ثبت وجوب معرفة
الله تعالى وانما وجبت المعرفة لكونها لطفا فيجب تحصيلها لتحصل بها اجتناب
المعاصي كما هو شان اللطف وفايدة ذلك وثمرته هو التحرز من العقاب فيكون
المعرفة حينئذ جارية مجرى دفع الضرر فيجب ومعلوم ان هذا متوقف
على العلم باستحقاق العقاب فيلزم ان يعلم استحقاقه عقلا على فعل المعصية لوجوب

علينا

ذلك المقتضى لوجوب معرفة الله تعالى فيلزم انه لا يكون الى وجوبها طريق وقد علم
بطلانه فوجب ان يكون العلم باستحقاق العقاب عقليا محضا ولابي رشيد
ان يقول المتوقف على العلم بالاستحقاق هو وجوب المعرفة لا حصولها وجاز ان
تحصل المعرفة لبعض المكلفين قبل العلم بالاستحقاق ثم يعلم الاستحقاق
بالشرع فهذا المكلف قد عرف الاستحقاق بمجرد السمع فلا يصح الاطلاق
بانه لا يمكن معرفته بمجرد السمع ولم يدع ابو رشيد الا امكان ذلك فقط ولو
لبعض المكلفين فان قيل وجه وجوب المعرفة كونها دافعا للضرر الخوف
العاجل ويكفي فيه تجويز الاستحقاق ولا يشترط العلم به فلا يكون وجوب المعرفة
متوقفا على العلم بالاستحقاق كما ذكرتم قلنا تجويز الاستحقاق لا يصح
لانه ان علم وجه قبح العقاب قطع بعدم الاستحقاق وان لم يعلم وجه القبح
فهو منتف لانا لو جوزنا فعله حينئذ كان تجويزا للعدم المقتضي للقبح وهو معنى
الاستحقاق **مسألة** ولا يستحق عبد عقاب عبد اخر بان يعاقبه
ذلك العبد الاخر بنفسه ويعلم ذلك الاستحقاق عقلا ضرورة او دلالة وقال
ع بل يجوز وذلك حيث اسى اليه ذلك العبد فانه يعلم بالعقل حسن انتصاف
المسا اليه من المسي وايضا الانتصاف في كونه حقا للمسا اليه كالقود من القاتل
فانه حق لورثة المقتول والحد للقاذف فانه حق للمقذوف فلولا انهما استحقان
من قبل الشرع لما دل عليهما لانه كاشف فقط لا مثبت **قلنا** لا انسلم
ان المسي يستحق العقاب من المسا اليه عقلا والا لاذن لا يستحقه الناس جميعا
كالذم فانه لما استحقه المسا اليه استحقه الناس جميعا فعلمنا ان العقاب
مستحق لله تعالى فقط ولا حجة على ان نمنع ان العلة في استحقاق الذم على العموم
كونه استحقه المسا اليه فاما ما احتج به ابو علي من كونه مسا اليه فيختص
بالعوض المستحق على المسي اذ قد اوجبنا على الله تعالى ان يوصل اليه من اعواضه
ما يجبر اساته ولا يستحق غير ذلك لحصول الانتصار بالعوض **قلت** والحد
والقود اللذان ذكرهما شرعيان بمعنى ان استحقاقهما شرعي محض غير كاشف عن
استحقاق سابق كما ذكره وما هو الا كاستحقاق الوارث للميراث والعقير للزكاة
والمؤذن للاقامة ونحو ذلك مما جعل الشرع امره الى شخص مخصوص دون ان
يكون كاشفا عن استحقاق سابق **مسألة** قالت لد وانما يستحق العقا

قطعا ح

حيث يستحق دايما سوا استحق على كفر او على كبيرة غير كفر وعلى ذلك انطبقت
المعتزلة الا الخالدي فانه يقول بان الطاعة بعد انقطاع عقاب الكبيرة وسيأتي
وقالت الجهمية من المجبرة بل نقطع ان العقاب سينقطع في حق الفاسق وهو
قول اكثر الاشعرية ومثله ما ذكرناه عن الخالدي وهولاء ليسوا من فرق المرجية
وانما المرجي من جوز الامرين وسنافي لهم مسئلة مستوفيه لمذاهبهم وحججهم
ان شا الله تعالى وقال مقاتل بن سليمن واصحابه ان الفاسق لا يستحق عقابا
اصلا قال السيد بل قالوا انه لا يعاقب المشرك وان الشرك لا معنى له الا انهم
لا يظهرون هذا المذهب لكل احد **لنا** في الاحتجاج على ما ذهبنا اليه
دليلان عقلي وسمعي اما العقلي فهو انا نعلم تلازم الذم والعقاب لاتحاد مقتضيهما
لان الذم فيه اضرار واستخفاف وهو لا يحسن الا المستحق واذا ثبت تلازمهما
ثم المعلوم من احوال الفساق حسن ذمهم دايما حتى انهما من وقت نقدر ان
ياتي على الفاسق الا ويحسن ذمه فيه فيجب ان يكون العقاب مستحقا كذلك
ايضا للتلازم المذكور بينهما واما الدليل السمعي فالكتاب والسنة والاجماع
اما الاجماع فانه منعقد في عقاب الكفار فقط انه موبد غير منقطع فانه لم
يسمع في ذلك الخلاف لمن يعتد به واما الكتاب فايات كثيرة منها
قوله وما هم عنها بغايبين والضمير وهو قوله هم للفجار المذكورين قبل
بقوله ان الفجار لفي جحيم والفجار يشمل الكفار والفساق بالاجماع وهذا
صريح في الدوام والتابيد اذ لو انقطع لكانوا قد غابوا عنها وغير ذلك من الايات
اللاتي سياتي ذكرها في مسئلة الارجا ان شا الله تعالى واما السنة فاحاديث
كثيرة نحو من تحسى سما فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا ابدا ونحو
مما ذكره اصحابنا على سبيل الاستظهار وان كان لا يقطع بحجة في هذا المقام
مسألة والمدح هو القول المنبي عن تعظيم من فعل فيه مع قصد
تعظيمه والذم هو القول المنبي عن اهانة من فعل فيه مع قصد اهانته ولهما
عند الجمهور ثلثه احكام الاول انهما يدومان اذ ما من وقت نقدر انا
على العاصي الا ويحسن فيه ذمه ولا على المطيع الا ويحسن مدحه من غير ان نجد
ذلك معدا في عقولنا لوقت من الاوقات البته والثاني انهما يدلان على
ما يستحقه المستحق لهما من الثواب والعقاب فالمدح دال على الثواب وملازم

او الذم دال على العقاب كذلك لكن بشرط التكليف والا فان القديم يستحق المدح دون
الثواب ولو فعل القبيح لا يستحق الذم دون العقاب وانما اشترط التكليف
لان العقاب انما يستحق لكونه زاجرا والثواب انما وجب لانه في مقابلة تحمل
المشاق وقد مر جميع ذلك م الثالث انهما يجبان دايما بالقلب فقط لا باللسان
فلا يجبان بهما الا بما يل وقت التهمة وهذا مذهب مروص وتسميتهما حينئذ
مدحا وذما مجاز لان حقيقتهما القول فقط على ما مر في تعريفهما ومعنى
وجوبهما بالقلب اعتقاد استحقاقهما والعزم على الاظهار باللسان عند
التهمة وقال د بل يجبان بهما اي بالقلب واللسان لكن لا يجب عليه استغراق
الاوقات في الاطناب فيهما والاستعمال دايما بهما اتفاقا وكلام ابي رشيد
بعيد ان لم يؤول بما يوافق الجمهور **قلنا** انما يجبان باللسان لاجل
التهمة فقط لا لكونهما مستحقين كذلك ووجوبهما حينئذ عقلي لكونهما يجري
دفع الضرر ولعل مراد ابي رشيد بوجوبهما باللسان هو عند التهمة ۝
فقوله انهما حينئذ مستحقان لاجل الطاعة والمعصية والتهمة شرط فقط
يشعر احتجاجه في هذه المسئلة **تنبيه** ويعلم مما ذكرنا ان قول
بعض اصحابنا ان المدح يجب لانه حق للغير لا الذم لانه حق للذام مما لا وجه
له لاستوائهما في الوجوب بالقلب عند عدم التهمة وباللسان عند التهمة
ووجوبهما حينئذ لدفع الضرر التهمة لا لكونهما حقا للغير وللمفسر على ما
ذكرناه اولا **مسئلة** قالت م والايمان بالله ورسوله والتصديق
في جميع ما جاء به على وجه يخرج المتصف به عن كونه كافرا لا يوجب انقطاع
عقاب المعصية اصلا بل ان كانت المعصية صغيرة منع من استحقاق العقاب
عليها وان كانت كبيرة استحق عقابها دايما واحبط ثواب ذلك الايمان حينئذ
وقال الخالدي من المعتزلة بل الايمان المذكور يفيد انقطاع عقاب الكبيرة
وبمره فحكم بانقطاع عقاب الفاسق وقال ان الايمان لا يحبط ثوابه البتة
حتى اوجب فيمن قد امن ولو لحظة الا يكفر بعده التبديل الا يموت الا مؤمنا وقال
بان طاعات الكافر لا يستحق عليها ثوابا اصلا **قلنا** رد اعليه لا نسلم
انه انقطاع عقاب من مات مستحقا للعقاب وان الايمان لا يوجب انقطاع العقاب
كالذم لما بينا من التلازم بينهما ومعلوم ان الذم يستحق دايما وان الايمان لا يوجب
انقطاعه فيجب ان يستحق العقاب كذلك للاتحاد المقتضي لهما **مسئلة**
قالت م ويستحق الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية في الحال التي اطاع
فيها او عصى فيها وذلك عقيب فعله من غير مهلة ومن ثم حكمنا بان الله تعالى
يوصل اليه جميع ما كان قد استحقه من وقت الفعل الى وقت الفعل الى وقت
الانفصال وقال اهل الموافاة ه وهم جماعة من البغداديين كهشام الفوطي
وبشر بن المعتمر بل الثواب والعقاب في استحقاقهما متعلقان بالموافاة ولا يستحقان
الا في وقت الموافاة اما موافاة الموت او موافات العرصة او موافاة الاعادة
على خلاف بينهم في ذلك فكان الموجب له عندهم هو الموافاة وقيل بل
المعصية موجبة للاستحقاق والموافاة شرط فقط ولا طائل للفرق بين هذا القول
والذي قبله مع اتفاقهما على انه لا استحقاق الا من وقت الموافاة وقيل بل
المعصية توجب الاستحقاق من وقت الفعل كما يقوله البصرية لكن انما يستحق
فاعلها العقاب في الحال ان كان المعلوم لله تعالى من حاله الموافاة بها وكذلك
الطاعة بالنسبة الى الثواب وان علم الله تعالى انه لا يوافي بالطاعة او المعصية
لم يستحق عليها في الحال شيئا **لنا** على ما اخترناه وجهان احدهما ما قد
تقرر من التلازم بين الذم والعقاب والمدح والثواب حتى لا يصح انفكاك
استحقاق احدهما عن استحقاق الاخر ومن المعلوم المتفق عليه انعقاد
الاجماع على استحقاق المدح والذم في الحال اي عقيب فعل الطاعة
والمعصية ان لم يكن ذلك استحقاقا معلوما ضرورة فيجب ان يكون الثواب
والعقاب مستحقين في الحال والا لارتفع التلازم بينهما والوجه الثاني
علمه من حسن الاستحقاق ما لحقاه واقامة الحدود عليهم على وجه النكال
والاهانة فلولا انهم يستحقون العقاب لم يحسن ذلك لانه نوع من العقاب
واذا ثبت في العقاب كونه مستحقا في الحال ثبت مثله في الثواب للاتفاق على
عدم الفرق بينهما **مسئلة** قالت م ويحسن العقاب من الله تعالى
للعصاة وان لم ينتفع به الغير اي غير المعاقب وقالت البغدادية لا
يحسن الا حيث كان فيه نفع للغير ويحتمل ان يريد وا النفع في عذاب اهل
النار زيادة سرور اهل الجنة او الطافهم به تنبيها على نعمة التكليف وكون
العالم بوقوعه وداميه لطفا لاهل الدنيا وهذا الاقرب الى كلامهم

قلنا في الرد عليهم قد ثبت ان العقاب مستحق على العاصي يحسن انزاله
به لمجرد الاستحقاق لانه وجه من وجوه الحسن اذ لو لم يحسن لما كان مستحقا
ولقول البغدادية يكون في العقاب صلاح لغير المعاقب قالوا بوجوبه على
الله تعالى **مسئلة** قال الجمهور ولا يجوز من الله تعالى تعجيل
الالام في الدنيا لمن يستحقها الا اليسير منها فانه يجوز تعجيله لا الكثير وقالت
ق بل يجوز تعجيل الاثابة في دار الدنيا مطلقا يسيرها وكثيرها لانه يصح مجامعته
للتكليف لقوله تكليف اهل الاخرة **قلنا** في الرد عليهم لا نسلم انه يصح مجامعة
الثواب للتكليف لان من شرط زوال الشوائب وانتفاء المنغصات لان الله
تعالى وعد به المطيعين على ابلغ الوجوه لكونه لطفا ولا بد ان يكون بصفة
كذلك ومعلوم ان في التكليف من المكدرات والمنغصات ما لا يخلص معه
الراحة ولا تصفو عنده النعمة قال الامام عليه السلم **قلت** واليسير من الثواب
الذي يحسن تعجيله هو الجزء القدر الذي لا يعتد بنقصانه في الاخرة اي لا ينعم
المثاب بفوائده ولا يتعرض بذهابه وقال الحاكم اليسير هو الذي لا يصير المكلف
بتعجيله ملجا الى فعل الطاعة قال الامام عليه السلم ومتى حسن تعجيل اليسير
وجب لانه حق للغير فلا وجه لتاخيره عنه **مسئلة** وكما لا يحسن
التعجيل من الثواب الا اليسير يكون كذلك العقاب واليسير منه هو ما لا يكون
المكلف معه ملجا فاما مع زوال التكليف فيصح ان يوصل منه الكثير ايضا
مسئلة اتفق جمهور المعتزلة البصرية والبغدادية على ان العقاب
يستحق عقلا كما تقدم ثم اختلفوا هل نعلم انه يفعل ويقطع بذلك عقلا
ام لا فقالت بد لا نعلم ذلك الا سمعا فقط لا عقلا وانما الذي يعلم عقلا
استحقاق العاصي للعقاب ويجوز مع ذلك العفو عن ذلك العاصي عقلا وقال
ق البلخي وبشر بن المعتمر وغيرهم من علماء البغدادية بل نعلم من جهة العقل
انه يفعل لا محالة وانه لا يجوز العفو اصلا وبنوا على ان العلم بفعله لطف
للمكلفين فلا بد منه وقوعه حينئذ **قلنا** في الرد عليهم العقاب
حق لله تعالى ومن المعلوم ان له اسقاط حقه لا اضرار بالغير ونحن نعلم ان اسقاط
الله تعالى للعقاب لا اضرار فيه على احد بل فيه نفع لمن اسقط عنه وقولهم
ان العلم بانه يفعل لا محالة لطف فيجب كونه كذلك غير مسلم بل اللطف هو

العلم

العلم باستحقاقه فقط سلمنا كونه لطفا فيكفي العلم به من طريق السمع وهو
متفق عليه **فرع** على القول بجواز العفو عن العصاة عقلا اما حقيقة كما
ذهب اليه البصريون او فرضا كما هو مذهب البغدادية فهل يحسن منه
عن عاص دون عاص ام لا فقالت به ويجوز العفو من الله تعالى عن واحد من العصاة
دون من فعل مثله او دونه ايضا فيجوز العفو عن شارب خمر دون من شرب
مثله او عن من شرب وزنا دون من شرب فقط ونحو ذلك وقال ق ومحمد بن
شبيب لا يجوز ذلك اذ هو محاباة اي ميل الى احد الشخصين المتساويين دون
الاخر وفيه ايثار لصدور ذلك الاخر وتفضيل من غير موجب ومثل ذلك لا يليق
بالحكيم قالوا والعلم بقبح ذلك عقلي هذا على فرض حسن العفو عنده والا
فهو ممتنع على ما عرف **قلنا** في الرد عليه العفو تفضل من الله تعالى ويجوز
التفضل على من شاء وكونه من الفعل الحسن منه لا يخرجه عن كونه حسنا
بصدوره منه تعالى والا لا ارتفع التفاضل من انواع الحسن وقوله ان المحاباة قبيحة
عقلا غير مسلم وان كانت قد تستنكر كما تستنكر البخل بالنظر الى مكارم العرب ولا
يعد قبيحا عقلا وقوله انه ايثار لصدور الغير فاما اتى ذلك الغير من قبل نفسه
حيث لم يكن للحصول الذي لا سالم به ثم لا نسلم حصول ذلك الا لمن في الاخرة لانه
اضرار بالغير وهو قبيح

فصل في الموازنة والاحباط

وما يتعلق بهما الموازنة هي المناقطة
بين الثواب والعقاب سواء كان التسقوط من جانب الثواب او من جانب العقاب
وسواء سقط احدهما كل الاخر وبعضه بخلاف الاحباط والتكفير فانهما
موازنة خاصة اذ الاحباط هو اسقاط العقاب لجميع الثواب والتكفير اسقاط
الثواب لجميع العقاب فعطف الاحباط على الموازنة من عطف الخاص على العام
وانما يفعل مثل هذا العطف تنبيها على الاعتناء بذكر الخاص وانه من المرتبة
والخصوصية بما ليس لغيره وبهو ههنا كذلك فانه يتعلق بالاحباط من
الابحاث والانظار ما لا يتعلق بغيره كمسئلة من تاب بعد احباط ثوابه وغيرها
فلذلك افرده بالذكر دون التكفير **مسئلة** اتفق الشيخان
على امتناع استوى الثواب والعقاب ثم اختلفا هل يعلم ذلك الامتناع عقلا
او سمعا او سمعا فقط فقال م يجوز استوى الثواب والعقاب عقلا اذ لا

مانع من استوايهما الا السمع وهو الاجماع على انه لابد للمكلف من ان يستحق الجنه
او النار فلو استوى الثواب والعقاب لم يستحق المكلف جنه ولا نارا فيكون
نقضا للاجماع فان ادخل الله ذلك المكلف الجنه لم يكن ذلك الا تفضلا
لا بطريق الاستحقاق وقال ع يمتنع استوايهما عقلا ايضا وذلك لوجهين احدهما
انه يلزم ان يكون كل واحد منهما مسقط للاخر وهو ساقط في نفسه فيكون
مسقطا الغير ساقطا في نفسه وهو محال والجواب انا لا نسلم امتناع ان يكون
مسقطا لغيره ساقطا في نفسه اذا كان سقوطه في نفسه بذلك الغير وانما
الممتنع ان يكون مسقطا الغيره بعد ان صار ساقطا في نفسه بغير ذلك الغير
وذلك مما لم يقل به احد وثانيهما ان سقوط الثواب عقاب وسقوط العقاب ثواب
فالقول بتساويهما يودى الى اجتماع استحقاقهما وهو محال والجواب انا لا نسلم
ان سقوط الثواب عقاب ولا العكس اذ من لازم الثواب الاجلال والتعظيم
وهو منتف في سقوط العقاب ومن لازم العقاب الاهانه والاستخفاف
وهو منتف في سقوط الثواب فبطل ان يكون سقوط الثواب عقابا او العكس
وايضا فان الانبيا قد سقط من ثوابهم بسبب معاصيهم وهم لا يستحقون
عقابا والكفار بالعكس وهم لا يستحقون ثوابا الا ان هذا الاخير لا يقول به
ابو علي كما سيجي في الموازنه ولما كان احتجاج ابي علي على مذهبه في هذه
المسله ضعيفا لم يذكره الامام عليه السلام بل قال في الرد عليه **قلنا**
لا دليل على امتناع استوى الثواب والعقاب عقلا كما ادعيته ثم قال م لانا
عليه **قلت** وفي دعوى م الاجماع على امتناع استوايهما نظر اذ خلاف
زين العابدين علي بن الحسين وغيره كالقسم عليهم ظاهر مشهور وان المنقول
عنهم انه يجوز استوى الثواب والعقاب ثم يدخل الله ذلك المكلف الجنه تفضلا
بشفاعه او غيرها وممن قال بذلك م بالله ومن المتاخرين القاضي جعفر الدين
والشيخ الحسن والفقيه حسام الدين وقد قال باستوايهما اهل ايضا فرقه
من الصوفيه لكنهم يثبتون دارا ثالثه بين الجنه والنار يدخلها من المكلفين
من استوى ثوابه وعقابه قالوا وهي التي ذكرها الله تعالى بقوله وعلى الاعراف رجال
وقال بعض اصحابنا ان الاعراف اعالي الجنه وقيل هي اعالي الحجاب الذي بين
الجنه والنار وهو المراد بقوله وبينهما حجاب وانه يحبس فيه من قصر عمله عن

السبق

السبق الى الجنه اومن استوت حسناته وسياته على الخلاف السابق ثم يدخلون الجنه
وهم المعنيون بقوله تعالى عقيب ذلك ادخلوا الجنه لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون

مسله قال م والاحباط وهو اسقاط العقاب بجميع الثواب
والتكفير وهو اسقاط الثواب لجميع العقاب يقعان بالموازنه بين الثواب
والعقاب فمن له احد عشر جزا من الثواب فعل ما يوجب عشرا من العقاب سوا تقدم
استحقاق الثواب او استحقاق العقاب تساقط العشر تان وصارت العشره
التي هي العقاب مكفره بعشره من الثواب وبقي له جز من الثواب وكذا في العكس
وهو حيث يكون له عشره من الثواب واحد عشر من العقاب فانه يحبط الثواب
عشره من العقاب ويبقى له جز من العقاب وقال ع بل يسقط الاول وهو العشره
في مسالتنا بالاكثر وهو الاحد عشر ولا يسقط من الاكثر شي فيستحق الاحد
عشر الجز من الثواب في الصوره الاولى والعقاب في الصوره الثانيه كامله من
غير ان يسقط منها شي في مقابله العشره واحتج ابو ع على ذلك بوجوه ثلاثه
احدها ان سقوط الثواب عقاب والعكس فيلزم في المكلف في الصورتين
السابقتين ان يكون مثابا معاقبا في حاله واحده بخلاف ما اذا اسقطنا الاول
بالاكثر فلا يلزم منا شي والجواب قد تقدم في المساله السابقه وثانيها
ان الموازنه يقع بين الطاعه والمعصيه فاذا سقط احدهما بالاخر سقط جميع
ما يستحق عليه جمله واحده فلا يصح ان توازن به بعد سقوطه والجواب ان ذلك
مبني على ان الموازنه في الافعال وسياتي الكلام عليه وثالثها حجه السمع
وهو قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ولا يكون هباء
منثورا الا اذا سقط جملته ولم يسقط عنهم شي من العقاب واما اذا اسقط شي
من العقاب فقد وصل اليهم نفعه ولم يصر هنا هبا منثورا ومثله
قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقوله ان تحبط اعمالكم وقوله لين اشركت ليحبطن
عملك فهذه الايات تدل على ان الثواب يذهب في جنب العقاب الذي هو اكثر
منه ذهابا منسيا غير مسقط شيا من اجزا العقاب والجواب عن الايه الاولى
ان المراد التشبيه بالهبا المنثور وهو ان يبطل ثواب اعمالهم فلا يصل اليهم على
الوجه الذي كانوا يوملونه ويريدونه من اللذات المتتاليه والمنافع الخالصه
بل انما يصل اليهم بدله وهو سقوط ما يوازنه من العقاب وليس في الايه

انه لا يسقط في مقابله شي من العقاب وكذا الجواب عن الايات الاخر لنا على
ع حجتان سمعيه وعقليه اما السمعيه فهي قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره فان من من الفاظ العموم وخيرا نكرة تصدق على القليل والكثير فمن له
ثواب اقل من عقابه فقد عمل خيرا فلا بد ان يصل اليه ويراه لكنه يتعذر الجمع
بين الثواب والعقاب فعلمنا يصل اليه بدله وهو اسقاط ما يوازنه من العقاب
ويلزم على قول ابي علي ان يكون قد عمل خيرا ولم يره قط ومثل هذه الاية
قوله تعالى انا لا نضيع اجر من احسن عملا وقوله تعالى اني لا اضيع عمل عامل
منكم من ذكر او انثى واما الحجه العقليه فهي علمنا الفرق بين من اسا وقد
احسن وبين من اسا ولم يحسن مثال ذلك رجلان امل احدهما فقطع عمره في
عباده الله تعالى ثم فعل كبيره ومات واما الاخر فانه لما بلغ اوان التكليف
فعل مثل تلك الكبيره ثم مات فيلزم على قولهم ع ان يكون عقاب هذين الرجلين
سوا لكنا نعلم انه لا بد من فرق بينهما وانها لا تذهب تلك الاعمال الصالحه
سدا كيف وقد اتا بها على وجهها وعلى الصفه التي امر بها وانما طرا عليها
ما هو اعظم منها ولا سبيل الى الفرق بينهما الا بما قاله الشيخ م من انه يسقط
من عقاب تلك الكبيره بقدر ثواب تلك الاعمال الصالحه ثم يستحق لنا زياده في
عقابها بخلاف الرجل الاخر الذي لا عباده له فانه يستحق لنا بجميع عقاب
تلك الكبيره من غير ان يسقط منه شي **مسئله** اختلف فيما تقع ذلك
الموازنه على ثلثه اقوال القول الاول قول هشم وهو ان الموازنه تقع بين
الثواب والعقاب المستحقين كما في المسئله السابقه القول الثاني قول الاخشيديه
بل بين الفعل الذي هو الطاعه او المعصيه وبين المستحق الذي هو الثواب
او العقاب فيكون الساقط مطلقا هو الفعل والمسقط هو المستحق فيحبط
فعل الطاعه بالعقاب المستحق على المعصيه ويكفر فعل المعصيه بالثواب
المستحق على الطاعه القول الثالث قوله ع بل انما تقع الموازنه بين الفعلين فعل
الطاعه وفعل المعصيه ولا مدخل للمستحقين في احباط ولا تكفير **قلنا** في
الاحتجاج للقول الاول وهو مذهب البهشميه انما يقع التكفير والاحباط
بامر مستحق لان التكفير والاحباط تغيير وتبديل وانما يصح التغيير والتبديل
في الامور المنتظره لا في الامور المنقضيه المفروغ منها وذلك المنتظر هو المستحق

يسقط وهو الثواب والعقاب لانه ليس معنا الا الفعل والمستحق والفعل منقض
مفروغ منه كما تقدم فلا يصح فيه التغيير بمعنى كون المنتظر هو المستحق ه
ثبت ان التكفير والاحباط يقع فيه لا في الافعال كما قاله ابو ع ولا في الفعل
والمستحق كما قالته الاخشيديه ويلزم ع والاخشيديه معا ما من الزاما لابي ع
في المسئله السابقه من استوى من احسن واسا وهو كالرجل الذي عبد الله ه
طول عمره ثم فعل كبيره ومات ومن اسا فقط كالرجل الذي فعل تلك الكبيره
فقط ومات وانما لزمهم ذلك لان الساقط اذا كان نفس الفعل لزم سقوط
ما يستحق عليه بتماله من غير ان يسقط في مقابلته شي كما تقدم الاشاره اليه
ويلزم حينئذ التساوي بينهما وهو معلوم البطلان لما مر في القطع بالفرق
المتقدم ومما احتجت به البهشميه ايضا ان الموجب للقول بالاحباط والتكفير
هو تعذر استحقاق الثواب والعقاب معا لما بينهما من التنافي اذ احدهما
على جهه الاجلال والتعظيم والاخر على جهه الاستخفاف والاهانه ولا تنافي
بين الطاعه والمعصيه اذ قد يعصي احدنا بيساره ويطيع بيمينه في وقت
واحد فيجب ان يكون التكفير والاحباط بين الجهه الثواب والعقاب دون
فعل الطاعه والمعصيه او الفعل والمستحق **مسئله** والتكفير والاحباط
على ما بيناه يصح على الخلاف السابق بين الشيعه في كيفيته خلافا للمرجيه
فانه ذهب اكثرهم الى صحه استحقاق الثواب والعقاب في وقت واحد فمنهم
من قال انه يفعل بصاحب الذنب ما يستحقه من العقاب ثم ينقطع ويفعل
به ما يستحقه من الثواب ويدوم ولا ينقطع ومنهم من قال ان الله تعالى يجزي
اهلهما في الدنيا ثوابا كان او عقابا ويفعل الاخر في الاخره ويدوم ومنهم من
اطلق صحه اجتماعهما **قلنا** العقاب دائم والثواب دائم بدوام المدح
والذم على ما تقدم فهما متنافيان كما مر واستحال اجتماعهما اذ يستحيل كون
الواحد معظما مستخفا به او مكرما مهانا في وقت واحد من فاعل واحد ه
فيسقط احدهما وهو معنى التكفير والاحباط كما تقدم قال اصحابنا ولانا نعلم ه
الاحباط والتكفير بين الذم والمدح في الشاهد فيجب ذلك ايضا في الثواب
والعقاب بيانه انه من احسن الى غيره الاحسان العظيم بان انقذه من
قاطع الطريق واحسن تربيته واعطاه الاموال وعلمه الاداب ثم كسر له راس

قلم مثلا فانه لا يحسن من ذلك المنعم عليه ذمه على هذه الاساءة لمكان الاحسان
اليه بخلاف لو فعل تلك الاساءة مجردة عن ذلك الاحسان فانه يحسن منه ذمه
على ذلك فهذه مثابة التكفير ومثال الاحباط ان يسيء احدنا الى غيره بقتل
اولاده وهتك حرمه وزوال املاكه ثم يستغفر في اثناء ذلك بشربة ما او بكلمة
بكلمة طيبة فانه لا يستحق مدحا على ذلك الاحسان لسقوطه في جنب هذه
الاساءات العظيمة **مسئلة** والتوبة هي الندم على ما اتى من القبيح لقبحه
والاخلال بمن الواجب لوجوبه والعزم على ان لا يعود الى شيء من ذلك والندم
والعزم ركنان لها وقيل العزم شرط لا ركن وهي مقبولة من كل ذنب خلافا
لبعضهم في قتل المؤمن وهي تقبل ولو علم الله ان التائب يعود الى ما تاب عنه
خلافا لبعض البغداديين ويجب على الله تعالى قبولها ويقبح العقاب بعدها
خلافا ف فانه قال اسقاط العقاب بها تفضل فقط وقيل وجوب جود
وهي عند الجمهور يسقط العقاب بنفسها لا لموازنة ثوابها بل يسقط ما قبلها على
جهة الجب اي بذل الجهد بضم الجيم وفتحها وهو الوسع والطاقة في التلافي
لما وقع من التقصير فالتساقط يقع بين فعلها وفعل المعصية لا بين المستحقين
عليهما فتصير المعصية حينئذ كان لم تكن فيسقط العقاب تبعا لسقوطها من غير
ان يسقط في مقابلته شيء من ثواب التوبة كما هو مذهب من قال بالموازنة بين الطاعة
والمعصية وانما اتفق الشيخان بما على ان التساقط بين الفعلين دون المستحقين
لعلمنا ان التوبة التي هي الندم والاسف انما يتناول ويتعلق بفعل المعصية
من غير التفات الى العقاب المستحق عليها بحيث لو لم يذكر التائب العقاب
ولا خطر بباله لكانت توبته صحيحة مقبولة فيجب ان لا يكون للعقاب مدخل
في التساقط بل انما يسقط تبعا كما عرفت **وقيل** بل التوبة ثوابها اكثر
من عقاب ما تقدمها من المعاصي فتسقط ذلك العقاب به اي
ثوابها ويكون الموازنة بين المستحقين كما تقدم في الطاعة والمعصية والا لزم
التساوي بين رجل بارز الله تعالى بانواع الكفر والعصيان ثم تاب ومات ورجل
فعل معصية واحدة ثم تاب ومات بل ربما كان الاكثر عصيانا اكثر ثوابا لعظم
موقع التوبة في حقه وتاكد وجوبها عليه فيتساوى من فعل معصية واحدة
ومن فعل معاصي متعددة **قلنا** العود بانها تسقط ثوابها الا انه اكثر

مستلزم كون ثوابها اكثر من ثواب النبوة وهو باطل قطعا بيان انه يستلزم
ذلك انه يجب على هذا القول فيمن تاب من الشرك ان يكون ثواب توبته اعظم
من عقاب الشرك ومسقطا له والمعلوم ان ثواب النبوة لا يسقط عقاب الشرك
لقوله تعالى في سيد المرسلين صلعم لئن اشركت ليحبطن عملك بل لقوله تعالى
في الملائكة المقربين وقد ثبت انهم افضل من جميع الانبياء ومن يقل منهم اني
اله من دونه فذلك نجزيه جهنم الاية فعلمنا ان ثواب النبوة لا يوازن عقاب
الشرك ولا يسقطه فلو كان ثواب التوبة يوازنه ويسقطه كما يقوله المخالف
للزم كون ثواب التائب اعظم من ثواب الانبياء والملائكة عليهم فيكون افضل
منهم وهو معلوم البطلان وما ذكره من الالزام التساوي بين من فعل
معصية واحدة ومن فعل معاصي متعددة فنحن نلتزمه ونفرق بينه
وبين ما الزمناه ع في مسئلة الموازنة ان سقوط المعصية هنا بالجب لا بالموازنة
فالمعصية هنا صارت كالمعدومة فيتساوى من سلف له معصية واحدة
ومن سلف له معاصي متعددة بعد التوبة اذ صار كل منهما كان لم يعص
بخلاف مسئلة الموازنة فان السقوط فيها بمجرد الموازنة والمقابلة من الطرفين
فلم يجز تساوي من احسن واساء ومن اساء فقط **تنبيه** وكما ان التوبة
تصير المعصية كالمعدومة فكذلك الندم على الطاعة يصيرها
كالمعدومة بشرط ان يكون ندما على الطاعة لانها طاعة كما قيل في التوبة
اذ كل منهما بذل الجهد في التلافي فيحصل من جميع ما تقدم ان الثواب لا يسقط
الا بشيئين الموازنة بالعقاب او الندم على الطاعة على الوجه المذكور والعقاب
لا يسقط الا بشيئين ايضا الموازنة بالثواب والتوبة عن المعصية هذا بعد
الشرع واما قبله فقد كان يجوز ان يسقط بالعفو ايضا كما تقدم **مسئلة**
من فعل طاعات ثم فعل كبيرة انحبط ثواب تلك الطاعات فاذا تاب من فعل
تلك الكبيرة هل يعود ثواب تلك الطاعات الذي قد كان انحبط بعقاب الكبيرة
ام لا قال م وجمهور البصريين ولا يعود بالتوبة ما قد انحبط قبلها من الثواب المستحق على
الطاعات المتقدمة اذ بعقاب تلك الكبيرة صار ذلك الثواب كالمعدوم وسقوطه
بالموازنة وبعد ان سقط وبطل استحقاقه لا سبيل الى عوده وقال الشيخ ف
البلخي وابو بكر الحاوي من الهشمية وبشر بن المعتمر من البغداديين بل يعود

يعود ذلك الثواب او احباطه بعقاب تلك الكبيرة عقاب وقد سقط عنه كل
عقاب بالتوبة فسقط الاحباط ويلزم منه عود الثواب والا لزم انه لا يكون
التوبة مسقطة لجميع عقابه وهو خلاف المعلوم **قلنا** قد بينا ان ذلك
الثواب صار مسقطا لعقاب تلك الكبيرة غير مستحق بوجه من الوجوه بل
نسبته الى ذلك المكلف والى غيره على سوا فلو عاد بعد التوبة لصار
مستحقا بعد ذلك اذ لا يكون الثواب الا مستحقا وحينئذ يلزم ان يكون سبب
استحقاقه هو التوبة فقط اذ لم يتجدد ما يصلح سببا للاستحقاق سواها
ويلزم ان يستحق مثل ذلك الثواب كل تائب اذ التوبة هي السبب في الاستحقاق
فيستحقه كل من تاب من معصية وان لم يكن قد اطاع قبل تلك المعصية والا
لزم حصول المسبب كاملا بدون السبب وهو محال واما قولهم ان احباط الثواب
عقاب وقد سقط كل عقاب بالتوبة قلنا لا نسلم انه عقاب بل انما العقاب هو
الالام الواقعة على جهة الاهانة به بل ان سقوط الثواب قد يحصل في حق الانبيا
وهم لا يستحقون عقابا **مسالة** من فعل معصية فاستحق عليها
عقابا ثم تاب عنها سقط ذلك عنه العقاب فاذا نقض التوبة وعاد الى
تلك المعصية هل يعود عقابها الذي قد كان سقط ام لا فقالت البصرية
و البلخي من البغدادية لا يعود وهو المراد بقوله عليه السلام ومن تاب من معصية
ثم عاد لم يعد عقاب الاولى الذي قد كان سقط بالتوبة اذ قد صار ساقطا
بالتوبة غير مستحق بوجه من الوجوه فلا سبيل الى عوده كما قلنا في المسالة
السابقة وقال بشر بن المعتمر من البغدادية بل يجب ان يعود ذلك العقاب
اذ الموجب لارتفاعه هو التوبة وقد زالت التوبة فيعود **قلنا** ذلك
العقاب قد سقط بالتوبة فصارت نسبته اليه والى غيره بالسوية والفعل
الثاني وهو فعل المعصية متجدد بعد التوبة فلا يستحق العقاب الا عليه
فقط فلو عاد عقاب الاولى لما كان سبب استحقاقه الا المعصية الاخيرة فيلزم
ان يستحق العقابين كل من فعل مثل تلك المعصية وهو نظير ما تقدم في
المسالة الاولى **تنبيه** قد علم مما ذكر ان ابا هاشم والجمهور طردوا
اصلهم في المسالة الاولى وفي هذه وهو انه لا يعود شي مما قد كان سقط وبشر
بن المعتمر طرد اصله فيهما فقال يعود ما كان سقط واما ق فانه خالف اصله

فقال في المسالة الاولى يعود الثواب الساقط وقال في هذه لا يعود العقاب
الساقط ووجه الفرق له ان احباط الثواب عقاب كما تقدم وقد سقط العقاب
بالتوبة فيعود الثواب بخلاف اسقاط العقاب عند التوبة فانه تفضل
وجود عنده فلا يجوز الرجوع فيه بعد بطلان التوبة **مسالة**

قال مولانا عليه السلام قلت ومن فعل طاعة ثم

فعل معصية احبطت ثوابه ثم تاب من تلك المعصية بعد انحباط ثوابه على الطاعات
السابقة لم يعد ثوابه الذي قد كان احتبط بفعل الكبيرة ولا الثواب
الذي منعت الكبيرة عن استحقاقه من وقت فعلها الى وقت التوبة الا على قول
العاري كما مر بل بسبب اسقاط التوبة للمعصية زال ما منع المعصية
من استحقاق الثواب على تلك الطاعات ويتجدد له استحقاق الثواب في المستقبل
من الزمان على طاعته تلك ايام الماضية حتى يصير كانه فعلها وقت التوبة فهي
حينئذ كالمستقبلة من الطاعات التي يفعلها عقيب التوبة فانه يستحق عليها
الثواب متجددا دايما فيصير في المسالة ثلثة اقوال يعود مطلقا وهو قول
العاري ولا يعود مطلقا وهو ظاهر قول ابي هاشم وجمهور البصرية
والتفصيل فلا يعود ما كان قد مضى وقته ويعود الاستحقاق المتجدد في
المستقبل وهو قول ابن الملاحمي واختاره الامام عليه السلام وهو الموافق للقواعد
والاصول اذ كان المانع من الاستحقاق للثواب على تلك الطاعات هو
استحقاق العقاب على تلك المعصية وعند بطلانها بالتوبة زال المانع من
استحقاق الثواب اذ الطاعة باقية لم يطرأ عليها ما يصيرها كالمعدومة
فيتجدد استحقاق الثواب في المستقبل وهو ايضا اللايق بالعدل والحكمة
والا لزم التساوي بين من قطع عمره في عبادة ربه وطاعته ثم فعل كبيرة وتاب
عنها قبل موته وبين من قطع عمره في عصيان الله تعالى والكفر به ثم تاب قبل
موته والفرق بينهما مما لا شك فيه وحمل عليه ابن الملاحمي كلام ق في المسالة السابقة
حيث قال انه يعود ثوابه بالتوبة فقال مراده المتجدد وحمل عليه الامام كلام
ابي هاشم حيث قال لا يعود فقال مراده المنحبط حال المعصية لا المتجدد
فان قيل فيلزم فيمن تاب من معصية ثم عاد اليها ان يعيد عقابه الاولى

عثل ما ذكرتم ها هنا قلنا ولا سواء فان الطاعات المتقدمة في هذه المسألة
تامة في نفسها اذ سقوط ثوابها في الزمان الماضي الى وقت التوبة بالموازنة
بينه وبين عقاب المعصية لا يصيرها كالمعدومة اذ الموازنة بين الثواب
والعقاب فقط لا بين الطاعة والمعصية فالطاعة عبر منا فقط بل المانع
من استحقاقها في ثوابها ها منع وقد زال خلاف سقوط المعصية بالتوبة
في تلك المسألة فليست بالموازنة على الصحيح كما سبق بل بالتوبة صارت تلك
المعصية كالمعدومة لما مر انها يصحبها حيا فبطلت تلك المعصية في الحال
المقارن للتوبة والمال وهو بعد بعد التوبة تنبيه من فعل معصية
ثم فعل طاعة كفرت عقاب تلك المعصية ثم ندم على تلك الطاعة على
وجه يوجب سقوطها لغلط قولنا ان الملاحمي والامام عليلم يتجدد له استحقاق
العقاب على تلك المعصية في المستقبل لان سقوطها انما كان بموازنة ثواب
الطاعة فلم تصر بذلك كالمعدومة وقد بطلت الطاعة فيعود
استحقاق العقاب ويصير كانه فعلها وقت الندم على الطاعة
تنبيه اخر من فعل طاعة ثم ندم عليها بما يوجب سقوطها ثم
تاب بعد ذلك فانه لا يعود شيء من ثواب طاعته الماضية على قول الامام عليلم
وشرح لانها لما ندم عليها صارت كالمعدومة فبطلت في الحال والمال مسألة
اتفقت المعتزلة على ان ذنوب الانبيا ومن كان على صفتهم في العصمة كلها
صغاير وذنوب الفساق كلها كباير وما عداهم من ساير المكلفين فنحن
نجوز في معاصيهم ان تكون صغاير وان تكون كباير اذ كون الذنب صغيرا او كبيرا
بحسب قلة الثواب والعقاب وكثرتهما ونحن لا نعلم مقاديرها واتفقوا
ايضا على انا نقطع سمعا بان فيها صغاير لكن لا نعين قال الله تعالى لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وقال تعالى وكل صغير وكبير مستطر وقال
ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم وقال وكره اليكم الكفر
والفسوق والعصيان والظاهر في المعطوف المغايرة للمعطوف عليه
وقال تعالى والذين يجتنبون كباير الاثم والفواحش الا اللمم ثم اختلفوا هل
نقطع عقلا ايضا بان فيها صغاير ام لا فقال م وكذلك نقطع عقلا ايضا
ان في تلك الذنوب الصادرة من غير المعصومين والفساق صغاير الكل

لا نعين لنا وليس المراد انا نقطع بصدور الصغيرة من جهتهم فانه لا سبيل الى العلم بذلك
بل المراد انا نقطع بان في الذنوب انفسها ما عقابه ينقص عن موازنة ثواب بعض
الطاعات بحيث لو جمع مكلف بين تلك الطاعات وذلك الذنب على انفراده لكان
صغيرا ساقطا وحبط تلك الطاعات وقال ص وهو قول ع ايضا لا نقطع
بذلك عقلا وانما نجوزه تجويزا فقط لاحتمال الكباير اذ ما من ذنب [illegible] الا
ويحتمل ان يكون كبيرا محبطا لجميع الطاعات وهذى قال ع ان اقل قليل الطاعات
يستحق عليها اجرا واحدا واقل قليل المعاصي يستحق عليها اجزاء من العقاب
لعظم موقع المعصية في حق الله تعالى وليس كذلك موقع الطاعة لمكان انعامه علينا
باصول النعم وفروعها وكيف ونحن لا نفعل الطاعة بل والمعصية الا بنعمته التي
يستحق علينا الشكر دائما مسألة قالت ه ويجوز ان يكون العمد
صغيرا ولا يختص بالكبيرة وقالت البغدادية لا يجوز ذلك بل كل عمد كبيرة
وهو المروي عن الامام الناصر عليلم فهولا يقولون لا يكون الصغيرة الا ما صدر
عن سهو ونسيان وقال الشيخ ع بل لا بد ان يكون صدوره سهوا بل او تركه
استدلال لا ما اقدم عليه مع العلم بقبحه فانه كبيرة قلنا لا مانع من
ان يكون في العمد المعلوم قبحه ما هو صغير اذ لم يفرق الدليل المجوز للصغاير بين
العمد وغيره لانه قد ثبت ان في الانسان من فعل ما هو ذنب صغير فاما ان يقع
ذلك منه سهوا فليس بمعصية ولا ذنب او عمدا فهو الذي نقول فان قيل وقع
منه لترك الاستدلال قلنا فترك الاستدلال ان كان عمدا او سهوا فالكلام
فيه كذلك فيتسلسل وهو محال مسألة قالت ه والوعيد على فعل
ما لا يقتضي كون ذلك الفعل كبيرا اذ قد يكون عاما ما يصح تناوله الصغيرة
كما يصح تناوله الكبيرة وقال ق بل الوعيد على المعصية يدل على كبرها ولا وعيد
في صغيرة اصلا لنا على دخول صاحب الصغيرة في الوعيد دليلان سمعي
وعقلي اما السمعي فقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية فان هذا وعيد عام
لكل عاص ولم يفصل بين عاص وعاص وصاحب الصغيرة عاص لقوله تعالى
وعصى ادم ربه فغوى ولانه قد خالف الامر ومخالفة الامر عصيان لقوله امرتك
امرا حازما فعصيتني ليت ولان قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
الوعيد وقد اندرج فيه صاحب الصغيرة لمخالفته للامر واما الدليل العقلي

فيجوز ان يقال المعصية انما يصح الوعيد عليها لكونها معصية في نفسها قبيحة ولا شك
ان الصغيرة معصية في نفسها قبيحة فيجب تناول الوعيد لها لكونها معصية
ولقبحها ولا يلزم انضمام كونها معصية الى قبحها اذ من القبيح ما لا يصح الوعيد
عليه وهي القبائح الموجودة من غير المكلفين قال الامام عليه السلم **قلت**
ومن له ثواب مكفر لعقاب معاصيه حتى صارت صغائر فلا يقال لو
كان داخلا في الوعيد لوصل اليه عقابه على تلك الصغائر المكفرة لانا
نقول قد وصل اليه عقابه عليها حيث اسقط ذلك العقاب بعض ثوابه فانه
لم يمكن ايصال العقاب الحقيقي الذي هو الالام النازلة على جهة الاهانة لكثرة ثوابه
قلنا لا بد ان يصل اليه بدله وهو اسقاط بعض ثوابه وتسميته سقوط الثواب
عقابا انما هو على جهة التجوز والتوسع بدليل حصوله في حق الانبيا وهم لا
يستحقون عقابا ثم قال عليه السلم وهو اي ذلك المكلف الذي صار عقابه مكفرا
مستثنى من الوعيد بدخول جهنم كالتائب فالمقدر في الاية السابقة يدخله نارا
الا ان يتوب او يكفر له من الثواب ما يكفر عقابه وكذا ما اشبهها واعلم انه قد
اختلف الشيخان هل صاحب الصغيرة والتائب داخلان في ايات الوعيد
ام لا فقال ع والاكثر انهما داخلان كما هو اول المسئلة ولكنهما مستثنيان
من دخول جهنم وقال م انهما غير داخلين وهو مثل كلام ق المتقدم ولعل
الامام لم يذكر خلاف م مع ق لضعف الرواية عنه او تبعا للحاكم فان الحاكم
لم يذكره او لان الخلاف بين الشيخين هنا مبني على ان الوعيد المشروط هل يعم
ام لا وقد قيل ان الخلاف بينهما لفظي فقط اذا ثبت ذلك فالامام عليه السلم قصد
بقوله وهو مستثنى من الوعيد بدخول جهنم قول الشيخ ع وهو الظاهر وتعرف
الكبيرة من المغلظة بان يصفها الله تعالى بالفحش نحو قوله تعالى في الزنا انه كان فاحشة
الاية او العظم نحو قوله تعالى في القذف وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم
او الكبر نحو قوله تعالى في قتل الاولاد انه كان خطا كبيرا او الاحباط كما استدل المصنف
على كبر الشرك لو وقع من الانبيا بقوله لئن اشركت ليحبطن عملك او نحو ذلك كو
صف صاحب الذنب بان عليه غضب الله او لعنته بالنص الصريح نحو قوله تعالى
في الفرار من الزحف ومن يولهم يومئذ دبره الى قوله فقد باء بغضب من الله وكذلك
قوله في قاتل المومن وغضب الله عليه ولعنه الاية وكذا اكل اموال اليتيم

باقامة

اقامة الحد عليه كالسرقة وقطع الطريق وشرب الخمر ونحو ذلك وقد اختلف الناس في
تعيين ما تعين من الكبائر فروي عن عبد الله بن عمر انها تسع الشرك بالله
وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل
مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربا
وزاد علي عليه السلم السرقة وشرب الخمر وزاد الجمهور الخروج على الامام وبعضهم
البغي على المحق مطلقا وزاد بعضهم النميمة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا
الاية وغير ذلك من الاختلاف الكثير **مسئلة** اجمعت الامة على
ثبوت شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في المستحقين لها فقال جمهور العدلية
انما يستحقها اهل الثواب فقط وفائدتها زيادة درجتهم بالتفضلات او من
استوت حسناته وسيئاته وفائدتها دخولهم الجنة تفضلا فاما من يستحق
العقاب كالفساق فلا يستحقون الشفاعة ولا يسقط العقاب الذي يستحقونه
بالشفاعة خلافا للمرجئة فانهم يقولون بجواز الشفاعة لهم فمنهم من يقطع بها
ومنهم من يجوزها فقط **لنا** على ابطال الشفاعة للفساق ان الشفاعة
لا تخلو اما ان تسقط العقاب بنفسها او يكون المسقط له هو المشفوع اليه عندها
والاول باطل اذ العقاب حق للمشفوع اليه لا للشفيع فلا يسقط باسقاط الشفيع
فتعين الثاني وحينئذ يكون اسقاطه للعقاب انما هو على وجه التفضل مع بقاء
الاستحقاق واسقاطه كذلك مما لا مدخل للعقل فيه بل انما يعرف بالسمع وادلة
السمع قد دلت على عدم الشفاعة لهم قال الله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع والظالمين جمع معرف باللام وشفيع نكرة في سياق النفي فتقتضي العموم
في كل منهما وسياتي ان ادلة العام في مسئلة قطعية ومنها قوله تعالى خطابا
للنبي صلى الله عليه وسلم على جهة الانكار افانت تنقذ من في النار ومنها قوله تعالى يوم لا تجزي
نفس عن نفس شيئا ثم قال ولا تنفعها شفاعة ثم قال ولا هم ينصرون ونفس و
ينصرون نكرات في سياق النفي فيكون عامة ومنها قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم
لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين من انصار وقوله تعالى عن الملا
ئكة وقد ثبت انهم افضل من الانبيا ولا يشفعون الا لمن ارتضى والفاسق غير مرتضى
وقوله ايضا عنهم ويستغفرون للذين امنوا ربنا فاغفر للذين تابوا واتبعوا
سبيلك ومنها قوله تعالى في الفجار وما هم عنها بغائبين ولو صحت الشفاعة لهم

لغا بانواعها وغير ذلك الايات وجه اخر عقلي لاشك ان صاحب الكبيرة مسخوط
عليه وان الله تعالى قد تبرا منه وعاداه ونفى الايمان عن من يواده بقوله لا تجد
قوما يومنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله الاية فلو شفع له النبي صلعم
لكان قد رضي عمن سخط الله عليه ولكان قد والى واحب من تبرا الله منه
وعاداه ومن ظن برسول الله صلى الله عليه واله وسلم شيا من ذلك فقد ارتكب
عظيما ثم ما تمسكت به المرجيه من الاخبار الاحادية التي لا تعدى بنفعها في
هذه المسلة مع مصادمتها للبراهين المتقدمة السمعية والعقلية فهي طالبة
التاويل حيث نزع بعدم التطويل **مسئلة** والمسلمون العاصون المراد
بالمسلمين هنا من ليس بكافر داخلون في الوعيد كما يدخل فيه الكفار
لعمومه لكل عاص هذه مسلة الارجا الكبيرة الانظار العظيمة الاخطار وقد
يبين فيها وجه الحق الاشياء اربع مقدمات احدها ان في اللغة الفاظا موضوعة
للعموم وثانيها ان كون تلك الالفاظ موضوعة للعموم معلوم مقطوع به
وثالثها ان دلالة تلك العمومات على مدلولها قطعية ورابعها ان العموم بعد
تخصيصه باق على حجيته القطعية فيما بقي بعد التخصيص وكل واحدة من
هذه المقدمات فيها خلاف والمخالف في اي مقدمة منها يلزمه الارجا اما
الاولى فقد ثبت ان اسما الشرط والجمع المعرف باللام ونحوها الفاظ عامة بدليل
سبق العموم الى الاذهان عند اطلاقها وصحة الاستثنا منها وغير ذلك فالتشكيك في
كونها للعموم لا يلتفت اليه واما الثانية فانا لما استقرينا اللغة العربية وتتبعناها
وبحثنا في مفهومات تلك الالفاظ العامة واختبرناها وجدنا انها مفيدة
للعموم وعلمنا ذلك علما قطعيا لا تعتريه الشكوك لان نقل معاني الالفاظ انما
يعرف بالنقل فان كان تواترا فكيف خالف فيه كثير من الناس وهو ضروري
وان كان احادا فلا يفيد القطع لانا نقول نفس الالفاظ منقولة الينا بالتواتر
واما معانيها فانما علمت بالبحث والاخبار وكان العلم بها نظريا بواسطة
النقل التواتري لنفس الالفاظ فاحتملت الخلاف واما الثالثة فالمخالف فيها
ابو هشم كما سياتي فانه قال دلالتها انما تفيد الظن لجواز ان يكون فيها استثنا او شرط لا
نعلمه والدليل على بطلان ما ادعاه انه اذا ثبت ان العموم مفيد لمدلول تلك الالفاظ
وان الله تعالى لا يجوز ان يخاطب بخطاب ويريد به غير ظاهره والا كان معميا وملغزا

ثبت ان دلالتها على المعاني قطعية غير مشكوك فيها السنة لا سيما العمومات التي
لا يتعلق بها عمل بل انما يطلب بها الاعتقاد فقط كما ذهب اليه المحققون من اهل الاصول
الفقه واما الرابعة فالمخالف فيها هو الاصم كما سياتي وغيره من المجبرة وبعض
المعتزلة فانهم يقولون العام اذا خصص بطلت حجيته وصار مجملا يفتقر الى
البيان ودليلنا عليهم انه اذا ثبت ان دلالة العام على مدلوله قطعية ثم خصص
خصصنا منه بعض مفرداته بدليل مخصص فانه يجب ان يكون دلالته على الباقي
بعد التخصيص قطعية كما كانت اذ لم يطرا عليها ما يغيرها وانما كان التعيين
في المخرج لا في الباقي واذا عرفت صحة هذه القواعد الاربع فاعلم انه قد ورد
عمومات وعيد للكافر والفاسق وعمومات وعد عامة للمومن والفاسق
عمومات الوعيد فالاولى منها قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الى
قوله خالدا فيها وثانيها قوله تعالى انه من يات ربه مجرما فان له نار جهنم
لا يموت فيها ولا يحيى وثالثها قوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما ورابعها قوله تعالى
فاما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي الماوى وخامسها قوله تعالى وان
الفجار لفي جحيم الى قوله وما هم عنها بغايبين وسادسها قوله تعالى ونسوق
المجرمين الى جهنم وردا وسابعها قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا وثامنها
قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وتاسعها قوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا
فجزاوه جهنم خالدا فيها الاية وعاشرها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين
كفروا زحفا الى قوله فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبيس المصير
حادي عشرها قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة
الى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وثاني عشرها قوله
تعالى بلى من كسب سيية واحاطت به خطيياته فاوليك اصحاب النار هم
فيها خالدون وثالث عشرها قوله تعالى من يعمل سوا يجز به ورابع عشرها قوله
تعالى بعد ذكر بعض الكباير ومن يفعل ذلك يلق اثاما الاية الى غير ذلك من العمومات
المساوية للكافر والفاسق بلا فرق ولا واحد تركناها خشية التطويل واما عمومات
الوعد فهي على ضربين منطوقات ومفهومات اما المنطوقات فمنها قوله تعالى
يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا الى قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا
وهي وان كانت عامة لافراد الذنوب فهي مجملة من حيث الغفران اذ يحتمل انه

بالتوبة وانه بغيرها والاول اظهر لان من جملة الذنوب الكفر ولا يغفر الا بالتوبة
اتفاقا والثانية قوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ولا عموم
فيها بل المغفرة مجملة والثالثة قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء ولا عموم فيها ايضا بل هي مجملة من جهة الغفران والمغفور معا
ورابعها قوله تعالى ويعفوا عن كثير وهي مثل ما قبلها في الاجمال فهذه اقوى
ادلتهم ولا يجد لهم في شي منها واما المفهومات فمنها قوله تعالى حكاية عن موسى انا
قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ومنها قوله تعالى كلما القي
فيها فوج الى قوله بلى قد جاءنا نذير فكذبنا ومنها قوله تعالى لا يصلاها الا
الاشقى الذي كذب وتولى فهذه الايات دالة بمفهومها على ان الفاسق لا يدخل
النار لانه غير مكذب ولا مفهوم للاخيرة لان قوله فانذرتكم نارا تلظى نكرة
فيمكن ان يدخل الفساق نارا اخرى واما الايتان الاولتان فمفهومهما مفهوم
صفة وجمهور المعتزلة لا يقولون بحجيته ومنها قوله تعالى وهل نجازي الا
الكفور فمفهوم ان سلمنا انه غير الكفور لا يجازى والفاسق غير كفور ومنها قوله
تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد
ايمانكم فمفهومه ان الفاسق لا يسود وجهه فيبيض اذ لا واسطة وهذا غير لازم فان
قوله فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم انما يعود على ذوي الوجوه المتقدمة
في قوله قبله وتسود وجوه وهذا غير عام لكل الوجوه المسودة وايضا
فلم يحصر الوجوه كلها في المبيضة والمسودة بقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود
وجوه فلا يلزم اذا لم تسود وجه الفاسق ان يبيض ومنها قوله تعالى وجوه
يومئذ مسفرة الى قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وهي كالتي قبلها بحثا واعتراضا
ومنها قوله تعالى في سورة الواقعة فالسابقون السابقون ثم قال واصحاب الميمنة
ما اصحاب الميمنة ثم قال واصحاب المشامة ما اصحاب المشامة ثم حكى ما كانت
عليه عقائدهم بقوله ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما وجوابه انه يلزمهم ان لا
يدخل النار الا من انكر البعث دون سائر الكفار وهو خلاف الاجماع فهذه عمومات
الوعد والوعيد من الكتاب واما من السنة فهي اكثر من ان تحصى ولنطوي عن جميعها

واعلم انه لما تعارضت هذه العمومات افترق الناس عند ذلك اربع
فرق الفرقة الاولى حملت عموم الوعيد على ظاهره وتاولت عموم الوعد على

يوافقه وهو قول اهل الزيدية وجمهور المعتزلة فقطعوا بدخول الفاسق النار وتخليده
فيها وفرقة عكس ذلك وحملت الوعيد على الوعد فقطعت بدخول الفاسق الجنة
وهو مقاتل بن سليمن ومن تبعه من اهل الاهوا والاطماع وفرقة حملت عموم
الوعيد على عموم الوعد لكن قالوا دلالة العام ظنية فنجوا دخول الفاسق
الجنة من غير قطع بل يجوز انه يدخل النار وان لا يدخلها واذا دخلها يجوز ان
يخرج منها وان لا يخرج وهذا هو قول الرازي واكثر المرجئة ونسبه الرازي
الى اكثر الامة وفرقة توقفت عند التعارض ولم يروا ترجيحا لاحد العمومين
على الاخر وهو قول جهم ومن تبعه والدليل على صحة ما ذهب اليه الفرقة
الاولى وجوه ثلثة الاول ان عمومات الوعيد المتقدمة ادلة
قطعية لما مهدناه في تلك المقدمات الاربع وعمومات الوعد غير قطعية ولا يترك
القطعي لما ليس بقطعي وانما قلنا ذلك لان عمومات الوعد مفهومات ومنطوقات
والمفهومات منها ما قد ابطلناه ومنها ما هو مفهوم صفة او نحوه مما لا نعلمه
يدل على الصحيح ولو سلمنا فغايته انها مفهومات مخالفة وهي ظنية على
ما عرف في موضعه فليست شي منها يعارض تلك الادلة القطعية واما المنطوق
فقد ابطلنا عمومها وبينا انها مجملة بعضها من جهة وبعضها من جهتين الوجه
الثاني انا وان سلمنا تساوي العمومين في القوة والضعف فحمل الوعد على الوعيد
هو الاولى وذلك لان فيه دحرا عن المعاصي وارهابا بالعقاب عليها وفي حمل الوعيد
على الوعد او التوقف اغراء بالمعاصي وترغيب للعصاة اليها والحمل على ما فيه
المصلحة ودرء المفسدة هو الاولى بكلام العدل الحكيم الوجه الثالث
ان في عمومات الوعيد ما لا يمكن تاويله ولا اخراجه عن ظاهره بوجه من الوجوه
وهو قوله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به على ما سياتي بخلاف عمومات الوعد فانها كلها
ممكنة التاويل فيجب ان يحمل ما يحتمل التاويل على ما لا يحتمله اذ لا سبيل الى غير
ذلك فيجب ان يكون الفاسق داخلا في عمومات الوعيد غير مخرج مما توعد به الله
ولا يخفى عليك ان مقصود الامام عليه السلام بقوله داخلون في الوعيد اي فيما توعدوا
به في الوعيد من عذاب جهنم والخلود فيها لا مجرد دخول الوعيد لهم فانه قد
تقدم ان اهل الصغاير يعمهم الوعيد وكذلك التائب ولكنهم مخرجون من
الفعل فقط كما هو الصحيح وايضا مراده بالعاصين اهل الكباير اذ قد تقدم

حكم غيرهم واذ قد بينا على جملة الكلام في هذه المسألة فليعد الى تقرير كلام الامام
عليلم فنقول قد بينت ان العصاة داخلون في عمومات الوعد وقال الاصم لا يصح بعمو
في تلك العمومات لعلمنا انها ليست باقية على عمومها بل خروج التائب مما توعد به
فيها على ما سبق تقريره ونحوه وهو صاحب الصغيرة فهي مجملة حال كونها مع
التخصيص اذ العام بعد التخصيص يعتبر مجملا عنده ويزول تحسينه وقد تقدم
ابطال قاعدته هذه في المقدمة الرابعة من المقدمات الاربع المذكورات اول المسألة
وقال مقاتل بن سليمان لا وعيد لمسلم اصلا اذ عمومات الوعيد محمولة على عمومات
الوعد حملا قطعيا كما تقدم من حكاية مذهبه قلنا فيلزم الاغراء بالمعاصي
لان الله تعالى اذا كان قد خلق للعبد شهوة القبيح ومكنه منه ولم يزجره عنه بل
اعلمه انه لا عقاب عليه في فعله فقد اغراه به قطعا ورغبه اليه والاغراء
بالقبيح قبيح لا يليق بالحكيم وقال ابو شمر دلالة العموم ليست قطعية اذ
يجوز ان يكون ثم استثناء اي في عمومات الوعيد او شرط مخصص له بالكافر
تقديره الا ان اعفوا وان لم يكن مصرا بلسانه او نحو ذلك فيكون الوعيد
ضادا فالحصول الاستثناء ونحوه في نفس الامر وان لم نعلمه وقد ابطلنا كلامه
فيما سبق وهي المقدمة الثالثة من تلك المقدمات والزمناه ان يكون الله ملغزا
وملبسا تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال ح في عمومات الوعد والوعيد تعارض ولم
يحصل مرجح يحمل احدهما على الاخر فلا نعلم ايهما المخصص للاخر فنتوقف اذ هو
الواجب عند التعارض سوا قلنا الواجب عند تعارض الدليلين هو التوقف
كما هو قول بعضهم او قلنا انهما يتساقطان ويرجع الى الاصل كما هو قول بعضهم فان
الاصل هنا هو ان العقاب يجوز ان نفعله وان لا نفعله فهو يعود الى التوقف
قال الامام عليلم **قلت** ودليله اي دليل ابي حنيفة قوي فان التعارض
في العمومين حاصل وهو موجب للتوقف وكان الامام عليلم لم يصح له ترجيح
عمومات الوعيد بشيء من ذينك الوجهين الاولين من الوجوه الثلاثة التي
ذكرناها اولا لترجيح المذهب اما الاول لان الترجيح يفيد غلبة الظن فقط او لان
العام دلالته ظنية كما هو قول الاكثر في اصول الفقه فعدل الى الوجه الثالث
منها لان دلالته على نفي الارجاء قطعي فان العام انما يكون ظني الدلالة عند
بعضهم فيما عدا السبب فاما في السبب فهو قطعي فيه اتفاقا فقال عليلم

لولا قوله

لولا قوله تعالى ردا على مرجئة من المؤمنين والكتابيين ليس باما نيكم ولا اماني اهل
الكتاب من يعمل سوءا يجز به نزلت الاية خطابا للمسلمين قيل سبب نزولها ان
المسلمين واهل الكتاب افتخروا فقال اهل الكتاب نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل
كتابكم وقال المسلمون نحن اولى منكم نبينا خاتم النبيين وكتابنا يقضي
على الكتب التي كانت قبله ويشهد عليها فنزلت الاية قال الحسن البصري ليس الايمان
بالتمني ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل ان قوما الهتهم اماني المغفرة حتى
خرجوا من الدنيا ولا حسنة لهم وقالوا نحسن الظن بالله وكذبوا لو احسنوا
الظن بالله لاحسنوا العمل وانما عدل الامام الى الاحتجاج بهذه الاية على انفرادها
لانها قطعية في نفي الارجاء لا تقبل التاويل ولا تحتمل التخصيص بايات الوعد
كما يحتمل غيرها من العمومات اذ التخصيص التخصيص فيه نقض ما سبقت له
من الرد على من ارجى من المسلمين والكتابيين وكذا كل عام لا يصح ان يخص بخروج
سببه اذ يلزم منه التناقض لان تناوله لسببه قطعي فلا يصح اخراجه منه
وقال زرقان وكذا المرجئة تقطع بخروج العاصين ذوي الكبائر من النار
الى الجنة اذ يصح اجتماع استحقاق الثواب والعقاب عندهم على ما تقدم عنهم
في الاحباط والتكفير فانهم يمنعونهما ويقولون يفعل به ما يستحقه من العقاب
ثم ينقطع ويفعل له ما يستحقه من الثواب ويدوم ولا ينقطع لاجتماع الوعد
والوعيد فيهم فيفعل بهم ما توعدوا به ثم يعطون ما وعدوا به وقال الخالدي
الطاعة توجب قطع العقاب وقد تقدم حكاية مذهبه في مسألة منفردة
والرد عليه بان الذم دائم فكذلك العقاب ومذهبه قريب من مذهب
زرقان ومن ذكر معه الا انه لم يصرح بدخول العاصي النار مثلهم فلعله يجوز
ان يحصل ليه عقاب المنقطع في الدنيا كما هو قول جماعة من المرجئة **لنا** في
الرد عليهم الجميع انا نقطع باستحقاق الفساق العقاب وقد تقدم ونقطع ايضا
ان الله تعالى لا يخاطبنا بخطاب ويريد غير ظاهره ثم لا يوخر بيان مراده منه والا
كان تغريرا وتلبيسا وقد مر واذا قطعنا بهذين الاصلين وهما الفعلي والعقلي
وان اللسان لا ناسخ فقد ظهر فساد ما تدعيه المرجئة جميعا وبطل ما زعموا وقد
تقدم لك الدليل كاملا وبيان الاربع المقدمات التي عليها مبنى الدليل فمن
تامل ذلك وامعن فيه النظر لم يجد سبيلا الى الشك في نفي الارجاء وعلم ان مذهب

فهم

اليه ايمة اهل البيت عليهم السلام وجماهير المعتزلة وهو مذهبنا لكونه من الصواب [illegible]
شبهة واحدة للمخالفين وهي اعظم ما تمسكوا به وقد اوردها الرازي وغيره وهي ان قالوا
قد ثبت ان القران مملو واجماع المسلمين منعقد على وصف الله تعالى بانه غافر
وعفو وغفار وكثير المغفرة وواسع الرحمة وارحم الراحمين واكرم الاكرمين
وكثير العفو والاحسان وعظيم التجاوز والامتنان ونحو ذلك من الاوصاف المشعرة
بالعفو وعدم المواخذة فاما ان يكون ذلك مع وجود التوبة من العبد او تكفير ثواب
لعقابه او يكون مع عدمهما والاول باطل اذ المسقط لعقاب المعصية حينئذ هو التوبة
او الثواب وليس لله تعالى حينئذ تفضل عندكم بعدم المواخذة اذ قبول التوبة
واجب عليه والمواخذة بعدها قبيحة فكيف يتمدح به ويصف نفسه بغاية الكرم
ونهاية الجود واتساع في مغفرته ورحمته اذا كان يفعل بالعبد كل ما يستحقه
قطعا ولا يعفو عن وزن حبة خردل الا اذا سقطت في نفسها بتوبة او تكفير ثواب وح
قد سقط حقه تعالى منها فتركه للعقاب عليها لا يكون عفوا ولا امتنانا فتعين
الثاني وهو ان يكون ذلك مع عدم سقوط العقاب بتوبة او ثواب وهو الذي يقوله
ونذهب اليه **والجواب** من وجهين الاول ان المغفرة على ما تقدم اول الكتاب
هي ان لا يعجل للعبد ما يستحقه من العقاب فانه تعالى قد قابل انواع الكفر والعصيان
بسوابغ النعم والاحسان ولا شك ان ذلك اعظم الحلم واوسع الغفران وقد سمى الله
تعالى تاخير العقاب عفوا قال في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك وما
اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير او يوبقهن بما كسبوا ويعف
عن كثير الثاني انا نقول اراد بذلك المغفرة مع التوبة قولكم لا يسمى حينئذ غفرانا
قلنا قد سماه الله تعالى غفرانا فان كتاب الله مملو بالمغفرة مع التوبة فكيف لا تسمى
غفرانا قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا يغفر لكم ومن يعمل
سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما واستغفروا ربكم انه كان غفارا
ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤوك فاستغفروا الله الى قوله لوجدوا الله توابا رحيما والذين
اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن الى قوله اولئك
جزاؤهم مغفرة من ربهم الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم
واني لغفار لمن تاب وامن الاية فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ليغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك وما تاخر ان تكونوا صالحين فانه كان للاوابين غفورا

الى غير ذلك مما يكثر تعداده ثم نقول قد ورد فيما احتججتم به مطلقا وغير مقيد
وعلم في الاصول المقرر حمل المطلق على المقيد لا سيما مع كثرة المقيد وقلة المطلق كما
وسلمنا وبذلك يبطل ما تمسكوا به ومما اوردناه والحمد لله رب العالمين **مسألة**
والت به وكان يجوز قبل ورود السمع بدخول الفساق النار ان يعفو الله
بالارجاء في حقهم حتى يكلفنا بالتوقف في حالهم ونهانا عن القطع بمصيرهم الى الجنة
او النار وقال جعفر بن مبشر وعباد لا يجوز ذلك مطلقا لا بعد ورود السمع ولا قبله
لان في الارجاء اغراء بالمعاصي وهو قبيح فكيف يكلفنا الله تعالى به وبالقبيح
لنا ما قد ثبت من انه يحسن العفو عقلا وان منع الارجاء لم يكن الا منعا بما علم
من عمومات الوعيد والتكاليف الشرعية مصالح وهي تختلف باختلاف الاشخاص
والاوقات فيجوز ان يعلم الله ان مصلحة قوم في اعتقادهم عدم الارجاء وقوم في الارجاء ولا
مانع من ذلك واما قولهم انه يكون اغراء فغير مسلم لان المكلف كما يجوز ان لا عذر
العقاب يجوز العقاب ايضا ونفس التجويز والخوف كاف في الزجر لبعض المكلفين
فلا اغراء في حقهم فيجوز ان يعدهم الله بالارجاء لزوال المانع ولم يدع في كل مكلف
صعدان يتعبده الله بالارجاء وان كان مفسدة في حقه بل انما جوزنا ان يكون في
الارجاء مصلحة ويعرى عن المفسدة فيتعبدنا الله تعالى به حينئذ والمنع من ذلك
مطلقا غير ممنوع **مسألة قال جمهور المعتزلة وكان يجوز**
من الله تعالى العقاب على الصغاير لو لم تقع مكفرة بالثواب ولولا ذلك الثواب لكانت
كبيرة على ما تقرر فيما تقدم وحينئذ يستحق عليها العقاب كغيرها من الكباير وهم
قلنا ان كل ما وقع من الفاسق فهو كبيرة يستحق عليها العقاب وقال جعفر بن مبشر
لا يجوز العقاب على الصغاير مطلقا سواء كان لفاعلها ثواب ام لا وهذا ابتناه على
مذهبه وسائر البغدادية وهو ان الصغاير لا تقع الا سهوا والسهو لا يستحق عليه
عقاب مطلقا وقد تقدم ابطال مذهبهم في ذلك وبيان ان الصغاير تكون عمدا ومن
ثم **قلنا** ان الذنب الصغير قبيح وكل قبيح فانه يستحق عليه العقاب فاقتضى
قبحه ثبوت الاستحقاق للعقاب عليه كساير القبايح فان كان لفاعله ثواب يكفره
كان عقابه سقوط بعض ثوابه وسقط عنه العقاب الحقيقي على ما تقدم وان لم
يكن له ثواب كان استحقاق العقاب الحقيقي باقيا عليه **مسألة** قالت
[illegible] في حقه ومن لم يفعل كبيرة به وغفران الصغاير حاصل باجتناب الكباير

المعصية المسقطة لجميع ثوابه بل فعل صغاير مكفرة بثوابه فان تلك الصغاير مغفورة
وعقابها ساقط في جنب ذلك الثواب على ما تقدم في الموازنة ولا يستحق عليها عقاب
اصلا وقال عباد لا يحصل غفرانها وسقوطها الا بالتوبة لنا دليلان عقلي وسمعي
اما العقلي فهو انه لما كان العقاب اقل من الثواب تعذر ايصال الثواب والعقاب على
حقيقته فصار ايصال بدله وهو اسقاط بعض الثواب وبعد ذلك لا يمكن ايصال
العقاب على حقيقته لتعذره ولئلا يجمع بين البدل والمبدل منه واما السمعي فقوله
تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم اخبرنا تعالى بان لنا ان
نفعل مكفرة باجتناب الكباير اذ الشرط سبب في الجزا واجتناب الكباير يجب في التكفير
من غير تعلق بوعيد او غيرها ثم الكباير مبهمة غير معينة فما من معصية الا و
ويجوز ان تكون كبيرة فهذه الاخبار في الاية اكبر مما هو غرض ما في نفس الامر وفايدة
الاعلام بان في المعاصي ما هو صغاير على وجه الجملة ولم يعينها دفعا للاغرا
ولتجوز في كل معصية انها كبيرة فنتركها

مسلة وهل

ورود السمع لا يجوز من الله تعالى تعذيب الانبيا عقلا اجماعا من الامة وذلك
لقطعنا بصغر معاصيهم لما تقدم في السوال انه لا يجوز عليهم الكباير فنقطع في كل
ما فعلوه انه صغير والصغير مغفور وساقط بدليل العقل على ما مر ومع علمهم بانهم
لا يستحقون العقاب علما قطعيا استووا وبعد ذلك سمعا ولا الاغرا بمحمد بن عيسى
من المجبرة فانه جوز عليهم العقاب قبل ورود السمع يجوز تعذيب النبي موسى
عليه السلام في نار جهنم واكرام فرعون اللعين بدخول الجنة وبنى هذا منه على مذهبه
من ان الله تعالى لا يجب عليه واجب ولا يقبح منه قبيح بل يفعل ما يشا ويحكم ما يريد
وينبغي ان يجوز ذلك عنده قبل السمع وبعده اذ لا فرق على مذهبه **قلنا**
قد ثبت ان الانبيا عليهم السلام لا يجوز عليهم الكباير وان الصغاير مكفرة ساقط لاجلها
العقاب عليها فلو عاقبهم الله تعالى لكان معاقبا لغير مستحق العقاب وعقاب
غير المستحق قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح لما دلت عليه براهين العدل والحكمة

مسلة ويصح

ان يعلم تعيين الصغاير بالسمع اجماعا وذلك
كان يدل دليل السمع على ان من فعل هذه المعصية مع هذه الطاعات المخصوصة
فانها تصير مكفرة بثواب تلك الطاعات ساقطة في جنبها واختلفوا هل يصح ان
نعلم ذلك بالعقل اولا فقال ع ض لا يمكن تعيين شي من الصغاير بالعقل الا الانبيا

عليهم فان صغايرهم

عليهم فان صغايرهم تعلم عقلا كما تقدم وقال م يجوز ذلك وفي غير الانبيا ايضا
كما يجوز فيهم ولانا قد نعلم بعض الصغاير في الشاهد كمن اعطى غيره الوفا من الاموال
ثم سرق عليه حبة فانه يعلم صغر هذه الاشيا في جنب ذلك الاحسان وكذلك من
طال عمره وكثرت طاعاته فانه لا يمتنع ان يقع منه مثل ذلك فيصغر في جنب طاعاته
قلنا كون المعصية صغيرة او كبيرة انما هو لعظمها وعدم عظمها وعظم
المعصية الموجب كبرها انما هو لوجوه تقع عليها لا لان مقادير الثواب والعقاب انما
هو بحسب موقع الطاعة والمعصية وتلك الوجوه التي اذا وقعت عليها المعصية
صارت كبيرة لا طريق للعقل الى تفصيلها حتى نعرف اي معصية حصلت فيها
تلك الوجوه فتكون كبيرة واي معصية خلت منها فتكون صغيرة بل ما من معصية
الا ويجوز العقل فيها الامرين **مسلة** قد تقدم انه يصح تعريف الصغاير
بالسمع فهل يصح ثبوت وقوع ذلك التعريف من الله تعالى اولى قال اكثر الولا
يجوز من الله تعالى تعريف الصغاير وقال جعفر بن مبشر ومن ذهب مذهبه الصغير ما كان
عن سهو او تاويل فقد عرفت الصغاير حينئذ ثم اختلف المانعون من تعريفها
فقال م والجمهور لا يجوز من الله تعالى تعريفها والا كان ذلك منه تعالى اغرا بفعلها
ومرغبا اليها والاغرا بالقبيح قبيح اذ هو مفسدة والله منزه عن فعل المفسدة
بيان ذلك ان الله تعالى اذا خلق للعبد شهوة القبيح ومكنه منه ونهاه عنه ثم
عرفه انه لا عقاب عليه في فعله فانه تعالى يكون كالناقض لغرضه من النهي
عنه ويكون العبد اقرب الى ارتكاب ذلك القبيح المنهي عنه بعد علمه بعدم العقاب
عليه منه لو لم يعلم ذلك وهذا هو معنى المفسدة ومن ثم قلنا لا يجوز تعريف
جميع الكباير اذ لو عرفت الكباير كلها محصورة لعرف ان ما سواها صغاير بل
ما من معصية لا يقطع بكبرها الا ويجوز فيها ان تكون كبيرة وان تكون صغيرة
الا معاصي الفساق ومعاصي الانبيا فنحن نقطع بكبر معاصي الفساق لعدم ثوابهم
ونقطع بصغر معاصي الانبيا عليهم السلام لكثرة ثوابهم فان قيل فتعريف الانبيا
الصغاير يلزم منه الاغرا لهم بها فكيف جاز ذلك والاغرا بالقبيح قبيح قلنا
قد اجيب عن ذلك بان طريق العلم بصغر معاصي الانبيا هو كونها وقعت منهم
فنحن لا نعلم صغايرهم الا بعد فعلهم لها ولا اغرا بعد الفعل وانما الاغرا لو علموا
ذلك قبل الفعل واعترض هذا بان النبي اذا علم ان كل ما فعله فهو صغير مكفر

فقد عرف الصغائر وانما الحاصل بعد الفعل ولم يدع انه يعلم صغيره قبل الفعل بل
المدعى ان يعلم انه اذا فعله كان صغيرة ولا يمكن تعريف الصغائر بعينها هذا وان لم يكن
لهذا التعريف الحال فتعريفها لا يصح وقد مر في المسئلة السابقة ان تعريفها يصح فالحاصل
فالاولى الجواب ـــــ ما ذكره بعضهم واشار اليه السيد في شرح الاصول وهو ان
كون تعريف الصغائر اغراء مما يختلف باختلاف المكلفين فمنهم من هو عظيم الرغبة
في طاعة الله تعالى وامتثال اوامره ونواهيه شديد الحرص على تحصيل ثوابه واجتناب
منهياته ومعاصيه كما ان منهم من يتحمل مشاق فعل المندوبات وترك المكروهات
رغبة في الامتثال وطلبا لتحصيل الثواب مع العلم بعدم المواخذة واسقاط العقاب
فمن هذه صفته يجوز ان لا يكون التعريف اغراء في حقه وهذه هي حالة
الانبياء جميعا فجاز تعريفهم الصغائر ولم يكن ذلك اغراء لهم ويكون علمهم
بانها تنقص من ثوابهم كافيا لهم في الزجر عنها واسع ذلك فمن ليس على صفتهم للزوم
الاغراء وقال السيد الهادي ع انما امتنع تعيينها وتعريفها لانه يستلزم اباحة تلك
الصغائر لمن عينت له اذ يعلم انه لا ضرر عليه فيها وليس الا اباحة بان يكون من الله
يقول له لا ضرر عليك في هذا الفعل **قلنا** على ع في التعليل بلزوم
الاباحة قد ثبت ان الصغيرة مسقطة بعض ثواب فاعلها ولا شك ان سقوط
الثواب ضرر فكيف يقال ان تعريفها مثابه ان يقول له لا ضرر عليك في فعلها
فالتعليل بالاغراء كما ذهب اليه م اولى من التعليل بلزوم الاباحة كما يقوله ع
وع لا يقول بان الصغيرة تسقط شيئا من الثواب كما هو مذهبه في الموازنة فهو
باق على مذهبه وقد قال م ان الخلاف والبد انما هو في العبارة اذ الاباحة
مراده بها الاغراء فالاول صوله يقتضي ذلك **مسئلة** قال ع ولو
وعد الله تعالى بغفران معصية من غير توبة ونحوها لسقط عقابها بنفس الوعد
وقبح من الله تعالى العقاب عليها اذ العقاب حق لله تعالى فيسقط باسقاطه فقد
صار صاحبها غير مستحق وعقاب غير المستحق قبيح وقال م لا يقبح العقاب
عليها اذ غفرانها هو اسقاط عقابها تفضلا ومن وعد ان يتفضل عليه لا يجب
عليه ذلك الشيء ولا انقلب التفضل واجبا وهو فاسد فان الوعد خبر ولكنه
عن الشيء لا يغير صفة ذلك الشيء من حسن الى قبح بل اذا لم يفعل ما وعد به
انكشف ان وعده كان خبرا كاذبا فيكون ذلك الخبر هو القبيح والمحرم عنه باق

على صفة الاضلية في الحسن قال ع العقاب ح ترك الواجب وهو الصدق وترك
الواجب قبيح وهذا انما هو على مذهبه ان ترك الواجب قبيح والصحيح خلافه
على ما سيأتي ان شاء الله تعالى **مسئلة** قال الاكثر من المعتزلة وغيرهم
والسهو وهو النسيان مرادفان والمراد به هنا فعل الشيء او تركه مع الذهول عنه
وقيل السهو اعم اذ لا يعتبر سبق العلم بخلاف النسيان والخطأ وهو الفعل
عن غير قصد معفوان عن كل مكلف لا يستحق عليهما عقاب وقال النظام هما
معفوان الا عن الانبياء عليهم السلام لعظم درجاتهم امروا بالتحفظ والتحرز من السهو وان
لم يومر به غيرهم **قلنا** تكليف الساهي حال سهوه وتكليف الانبياء
بالتحرز من السهو يستلزم تكليف ما لا يطاق لان السهو من فعل الله وهو سلب
العلوم الضرورية والتحرز من فعل الله تعالى مما لا يطاق فان قيل قد يكون
سبب السهو من فعل العبد فيمكنه الاحتراز عنه قلنا فعل فعل ذلك السبب
سهوا او عمدا ان كان سهوا لزم التسلسل وان كان عمدا فان عوقب فانما
يعاقب عليه ولا يعاقب على فعله حال السهو مع وجه عن التكليف به

مسئلة قالت ولا بد من مزية للثواب
على العوض والتفضل لولاها لما حسن التكليف والمنفعة تنحصر في هذه
الثلث لانها اما ان تكون مستحقة او لا والثانية التفضل والاولى اما ان تكون
على جهة الاجلال والتعظيم او لا والثانية العوض والاولى الثواب فالثواب
المنافع المستحقة على وجه الاجلال والتعظيم والعوض المنافع المستحقة
لا على وجه الاجلال والتعظيم والتفضل المنافع التي ليست بمستحقة ثم انه
قد ثبت ان التكليف انما حسن لانه تعريض الى منافع لا تنال الا به والا كان
عبثا فلا بد ان يتميز حينئذ عن العوض والتفضل واختلفوا في تلك المزية
التي يتميز بها فقال ع وهي التعظيم فقط دون القدر اذ ما من قدر الا ويحسن
من الله تعالى ان يتفضل به ولو كان اكثر من ثواب مطيع فالتمييز بينهما انما هو
بالصفة وهي غاية الاجلال والتعظيم في الثواب دون التفضل وقال م بل
لا بد من التمييز في القدر والتعظيم معا اما في التعظيم فظاهر واما في القدر
فانه قدر من الثواب لا يبتدأ به ولو اكثر تفضل واختلفوا على اصلهم في القدر الذي
لا يصح ان يتفضل الله تعالى بمثله هل هو ما وقع وجد ثوابا لا في اهل الجنة

فافهم

فيصح التفضل بما دونه وان كان يصح ان يكون ثوابا للمكلف لم يوجد او هو مانع
ان يكون ثوابا شيوا وقع ثوابا ووجد كذلك ام لا اختار الشيخ ابو عبد الله الاول
وقال الغير بما يستحقه ادنى اهل الجنة الموجودين ولا عبرة بما يصح اذا لم يقع ثم رد
في ذلك قاضي القضاة وكلام محتمل وانما قالوا انه لا بد من القدر مع الصفة
لانه لو تفضل الله تعالى بمثل ما يستحقه مثاب في الجنة لكان تكليف الله
ذلك المثاب وتحميله المشاق لاجل ذلك الثواب قبيحا اذ قد حسن الابتداء بمثل
ذلك الثواب على وجه التفضل فالتكليف عبث فان قيل التعظيم صفة مقصودة
ولا يصح ايصاله بدون التكليف وقد اقترن بالثواب دون التفضل فهو كاف
في تمييز المثاب على المتفضل عليه قلنا لا يكفي ذلك اذ مجرد التعظيم مع المساواة
في القدر لا يكفي في تفضيل المثاب على المتفضل عليه اذ المقصود الذي هو الاصل
انما هو نفس المنافع التي هي الملاذ والمسار فاما التعظيم فهو صفة تابعة لها غير كافية
في تمييز المثاب للتسامح في الصفة مع الاستواء في القدر وقولهم ما من قدر الا يحسن
من الله تعالى ان يتفضل به ممنوع اذ التفضل بالمنافع العظيمة يصير تعظيما فيلزم
تعظيم من غير المستحق وهو قبيح **فرع** هذا فرع على قولهم في المسألة
السابقة وهو ان يقال قد ثبت انه لا يحسن التفضل بمثل ثواب مطيع
فلو قدرنا ان الله تعالى تفضل باكثر من ثواب مطيع هل يقبح ذلك المتفضل به كله
او بعضه فالمشهور المتداول بين اهل القراءة لو وقع فعل ذلك قبح القدر الذي
به ساوى ذلك التفضل الثواب والزائد على مثل ذلك الثواب اذ القبيح هو المساوي
للثواب والزيادة عليه فيقبح ما ساوى به ذلك الثواب وما زاد به عليه ولا يقبح
ما هو دون الثواب اذ يصح التفضل به وقال ص بل يقبح ذلك التفضل جميعه اذ لا يتميز
منه الذي ساوى به الثواب او الذي زاد به عليه عن غيره فما من جزء منه يشار اليه الا
ويصح ان يكون هو الذي ساوى به الثواب او زاد به عليه واذا لم يتميز الحسن من القبيح
قبح الجميع اذ من شرط الحسن ان يتعرى عن سائر وجوه القبح ولاجل قوة دليل القاضي قال الامام
عليه السلام **قلت** وهو اقرب كالتباس المذكاة بالميتة ونحوه فان قيل ما ذكرتم انما
يستقيم اذا فرض ان الله تعالى اوصل ذلك التفضل دفعة واحدة فاما اذا اوصله شيا
بعد شيا فانما يقبح الذي به ساوى الثواب والذي به زاد عليه ولا يقبح ما هو دونه
لحصول التمييز حينئذ قلنا المنافع التي يتفضل الله بها اما هي من انواع اللذة والسرور فهي

لا يمكن ان يجامع ما وصله
حينئذ غير نافية فكلما اوصله الله في الوقت الاول
في الوقت الذي بعده فادن ايصاله كذلك شيا بعد شي من قبيل استمرار التفضل
ودوامه وهو جائز بالاتفاق وانما الممتنع ان يوصل في وقت واحد مثل ثواب
مطيع ولو فعل ذلك لم يحصل التمييز فيقبح الجميع **مسألة** قال ع
ويصح قليل الذم والاهانة لغير مستحق لهما كما يقبح كثيرهما لانهما من جنس
العقاب وعقاب غير المستحق قبيح سواء فيه القليل والكثير ولان الذم والاهانة
اضرار والضرر العاري عن جلب نفع او دفع ضرر او استحقاق ظلم وكل ظلم
قبيح قليلا كان او كثيرا وقال م بل يجوز قليل الذم والاهانة لمن لا
يستحق واحتج بوجهين احدهما انه قد ثبت في عقل كل عاقل حسن تاديب الوالد
لولده وانه يذمه ويستحق بر تاديبا له وليس من اهل العقاب وثانيهما ان العقلاء
يذمون العاصي ويستخفون به وان كانت معصية محتملة للصغر والكبر
واما اللعن فقد اتفق الشيخان انه لا يجوز الا مع القطع بالفسق ولا فرق
فيه عندهما بين فاسق وفاسق في جواز لعنه وعندهم لا يجوز لعن الفاسق
من اولاد الحسن والحسين عليهما السلام لمكان حرمة رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم وان كانوا في العقاب واستحقاق النار كغيرهم **قلنا**
في الرد على من يجوز قليل الذم والاهانة لغير المستحق لا وجه له لما تقدم من
كونه ظلما وعقابا لمن لا يستحق وما ذكره من امر الوالد والولد فلا نسلم حسن
ما ذكره من الذم والاستخفاف بل ذلك اضرار بالولد لنفعه كتاديبه بالايلام
وان كان صورته صورة الذم والاستخفاف واما ذم من عصى معصية غير مقطوع
بفسقها فانما يحسن مشروطا بكونه مستحقا والذم المشروط يصح عندهم على ما
سيأتي بدليل انه لا يجوز معاداته بسبب تلك المعصية وا اتفق الشيخان على
انه يجوز التفضل بقليل التعظيم على من لا يستحقه لان قليل التعظيم يجري مجرى
النفع فجاز التفضل به فان قيل يلزم من التفضل به تعظيم من لا يستحق التعظيم
قلنا انما اجزنا ذلك في التعظيم اليسير الذي يكثر فيه التسامح ولا يحصل به الفرق
بين من يستحق التعظيم ومن لا يستحقه لا ما يحصل به المزية والفرق فلا يجوز
الا للمستحق **مسألة** اتفق الشيخان على جواز العلم المشروط
والخبر المشروط كعلمنا بدخول فرعون الجنة لو امن واخبارنا بذلك واختلفا

في الوعد والوعيد المشروطين سوا كان من الله او منا هل يجوزان ام لا فقال ع ويجوز الوعيد
المشروط وكذلك الوعد واقتصر الامام عليه السلام على ذكر الوعيد دون الوعد للعلم
بان الكلام فيهما واحد فالوعيد المشروط كقوله لئن اشركت ليحبطن عملك والوعد نحو
ولو ان اهل القرى امنوا الاية فالانبيا داخلون في الوعيد والكفار داخلون في
الوعد وهذا قول جمهور المعتزلة وقال م لا يجوز الوعيد ولا الوعد المشروط
لانهما يستلزمان ارادة العقاب والثواب فيلزم ان يكون الله تعالى مريدا لعقاب
الانبيا وثواب الكفار ولا يصح ان يقال انه يريد ذلك بشرط ان يفعلوا ما
يوجب استحقاقه لان الارادة لا تقف في تعلقها على شرط عنده واذا بطل ان يكون
مريدا لعقاب الانبيا وثواب الكفار بطل الوعيد والوعد المشروطان ثم
ثم قال م ان صاحب الصغيرة والتايب غير داخلين في عمومات الوعيد على ما ان
الاشارة اليه وقد عرفت من هذا ان الوعيد والوعد المعلقين بشرط حاصلين
اتفاقا لصحة الارادة حينئذ وكلام الامام عليه السلام محتمل محمل **قال** هكذا
نقل الخلاف بين الشيخين في هذه المسالة وهو خلاف لفظي مع الاتفاق في المعنى
فانهما يتفقان ان نحو لئن اشركت ليحبطن عملك انه خطاب للنبي عليه السلام وانه
مقصود به ويتفقان انه غير داخل فيما توعد به وهو الاحباط لعدم الاستحقاق
فكان ع نظر الى الطرف الاول و م الى الطرف الاخير وقال عد بل الخلاف بينهما
في هذه المسالة معنوي لما تقدم انه مبني على ان الارادة هل يصح توقفها
على شرط ام لا قال القاضي ومن اصحابنا من يقول هو خلاف في عبارة وليس كذلك
فان ابا هاشم يقول ارادة العقاب انما تتناول المستحقين دون من لا يستحق
وع يقول بل يتناول المستحق وغير المستحق لكن بشرط ان يفعل موجب الاستحقاق
فان قيل ارادة ع ارادة عقاب الانبيا مثلا اما ان يكون مشروطة او غير مشروطة
والثاني معلوم البطلان والا كان مريدا لعقابهم بكل حال والاول ايضا باطل
لانه لم يوجد الشرط فلا يوجد المشروط وهو الارادة فكيف يقال انه اراد العقاب
شاهدا لهم قلنا بل نقول هي مشروطة وقولك لم يوجد الشرط فلا يوجد المشروط
انما يستقيم لو جعلنا الشرط شرطا في تعلقها وليس كذلك بل الشرط انما هو في
متعلقها وهو فعل العقاب فاذا قلنا يريد الله عقابهم بشرط الشرك فقولنا
بشرط متعلقا بعقابهم لا بقولنا يريد وهذا كما ان احدنا يريد من المعلم تاديب

ولده بشرط التقصير ويريد الله تعالى ازالة كل نعمة بشرط عدم الشكر ويريد
دفع كل بلية بشرط المصلحة فان الارادة في هذه الاشيا مطلقة والمقيد
بالشرط انما هو متعلقها غاية ما يلزم ان تكون تلك الارادة واقعة على وجه مخصوص
غير مطلقة اطلاقا كليا ونحن كذلك نقول وانما نفينا ان تكون تلك الشروط شروطا
في تعلقها حتى يلزم من عدمها عدمها وقد اورد على هذا انه رجوع الى قول
م لانه منع تعليق الارادة على الشرط لا تعليق متعلقها فان قيل فما بال م لا يمنع
دخولهم في الوعيد حينئذ قلنا دخولهم فيه انما يكون على تقدير لا وجود له
فيكون الوعيد في حقهم مجازا او في حق من وجد منه المتوعد عليه حقيقة وهم
غير داخلين فيه وهو مراد الشيخ م ولعل هذا هو وجه كون الخلاف بين
الشيخين لفظيا وقد اشار اليه بعضهم **لنا** على صحة الوعيد المشروط انه
علم حسن ذم المتمني بشرط ان لا يعتذر واذا صح الذم المشروط فليصح الوعيد
المشروط لان كل مذموم عليه فهو متوعد عليه ولا عكس فان الصغاير متوعد
عليها غير مذموم عليها فالذم حينئذ اخص فكلما وجد الذم وجب الوعيد
ولذا وجد الذم مشروطا فليوجد الوعيد مشروطا وهو المطلوب ولما لزم
ابا هاشم في كثير من الوعيد الا يكون وعيدا كقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن
عملك وقوله تعالى في حق الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك
نجزيه جهنم ونحو ذلك قال والوعيد انما يتناول الفعل لا الفاعلين فلو لم يعص
احد ابدا لم يخرج الوعيد عن كونه وعيدا كما لو عصى الكل فانه لا يخرج
الوعد عن كونه وعدا **ورد** عليه بان هذا مجرد فرار من الالزام ومثله
غير مقصود ومقبول على انه لا تحديد له نفعا فان الفعل لا ينفك عن الفاعل فتناول
الوعيد لاحدهما تناول للاخر ولا يصح وعيد ومتوعد عليه ولا متوعد
اصلا

مسألة العزم على القبيح قبيح ومعصية اتفاقا

ويستحق عليها العقاب
سوا وجد المعزوم عليه ام لا كما ان العزم على الطاعة طاعة مستقلة يستحق عليها
الثواب والى ذلك اشار الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله نية المومن خير من عمله
ونية الفاسق شر من عمله فان جعلنا خير وشر افعل تفضيل فالمعنى انهما
اوسع تعلقا من العمل لكم من نادر لما يتصل اليه وان لم يجعلهما افعل تفضيل كان

المعنى انهما خير وشر من جملة الاعمال التي يعملانها وقد اختلف العلما في ان العزم هل
يشارك المعزوم عليه في الحكم حتى اذا كان المعزوم عليه فسقا كان العزم فسقا
او محتملا كان العزم محتملا او لا يشاركه قال ع يشاركه ويكون حكمه حكم متعلقه
الذي هو المعزوم عليه في الفسق وعدمه فمن عزم على كبيرة فقد استحق مثل
العقاب الذي يستحقه على فعل تلك الكبيرة وصار فاسقا بذلك العزم ومن
عزم على محتملة كان في الاحتمال كما لو فعلها ومن عزم على كفر صار كافرا
وهذا المذهب هو المروي عن الهادي والقاسم والناصر عليهم السلام وهو قول
ابي الهذيل وابي القاسم ايضا وقال م لا يكون حكم العزم حكم المعزوم
مطلقا الا ان يقترن به وجه يعظمه فانه يكون حكمه حكم المعزوم عليه حينئذ
وذلك كالعزم على الكفر وعلى الاستخفاف بالنبي صلعم فانه يكون كفرا او الوجه
الذي قرن بالعزم يعظمه حتى صار بمجرده كفرا هو كونه استخفافا بالنبي صلعم
فان العزم على الكفر بالله استخفاف به والاستخفاف بالله كفر اجماعا وانما عطف
الاستخفاف بالنبي على الكفر مع دخوله فيه لخصوصه في العزم على الاستخفاف
دون غيره من انواع الكفر وذلك لان العزم على الاستخفاف شارك المعزوم عليه
في الوجه الذي لاجله كان كفرا وهو كونه استخفافا فاما لو نحلا في غيره كالعزم
على السجود للصنم ونحوه فوجه كون العزم فيه كفرا كونه استخفافا ووجه كون
السجود كفرا لكونه سجودا لغير الله وكذلك اذا شارك العزم المعزوم عليه فيما لاجله
كان فسقا كان ذلك العزم فسقا كالعزم على الاستخفاف بالائمة والعلما او على سبهم
ونحو ذلك فاما اذا لم يقترن بالعزم وجه يعظمه كالعزم على الزنا وشرب الخمر وقتل
النفس فانه محتمل وهذا الذي ذهب اليه ابو هاشم هو الذي اختاره ابو عبد الله
البصري وغيره من المعتزلة وهو المروي عن زيد بن علي والمؤيد بالله عليهما السلام
واليه ذهب اكثر الفقها وقد استدل م بان العزم على الشي لا يجب ان يكون مثل
متعلقه الذي هو المعزوم اذ المتعلق هو المقصود بالوجوب والحرمة والامر والنهي
والنفع والضرر والعزم ما يعجل له في ذلك وما ليس هو مقصودا دون ما هو مقصود
قطعا فيكون العزم بالنظر الى متعلقه دونه قطعا في مقدار ما يستحق عليه من
العقاب او الثواب وانما جاز ان يشارك في كونهما كفرا وفسقا كما تقدم فانما كان ذلك
الاشتراك لدليل اخر وهو كونه اقترن به ما يصير به كفرا وفسقا مع القطع

بان عقاب

بان عقاب ذلك العزم ليس كعقاب المعزوم عليه فاذا لم يحصل لنا دليل على المشاركة في
الحكم ابقيناه على الاحتمال الذي هو الاصل ولانا نعلم في العزم على كثير من المعاصي
كالارادة قتل النفس واخذ الاموال ظلما انه دون قتل النفس واخذ المال حتى ان الذم المستحق
على الارادة دون الذم المستحق على الفعل نفسه نعلم ذلك علما ضروريا وكذلك
العزم على التصدق بالاموال واكتساب الفضائل العلوم والتجرد للعبادة فان المدح
المستحق على هذا العزم دون المستحق على الفعل نفسه وذلك ظاهر

مسئلة

اتفق الشيخان على ان فاعل الصغيرة ظالم لنفسه اذ هو عاص متعد لحد من حدود الله ومن
تعدى حدود الله فقد ظلم نفسه ولقوله تعالى حكاية عن ادم عليه السلام ربنا ظلمنا
انفسنا وعن يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين مع القطع بصغر معاصي
الانبيا واتفقا ايضا على ان الظالم انما يكون ظالما لاحد امرين فقط اما لجلبه
ضررا او لتفويته نفعا ثم اختلفا في فاعل الصغيرة من اي النوعين هو فقال
ع هو ظالم لنفسه لجلبه ضررا اذ عرض نفسه لمشقة التوبة فان التوبة من الصغائر
واجبة سمعا فقط لا عقلا اذ لا ضرر فيها والمشقة ضرر فقد جلب على نفسه ضررا
وهو بنا منه على مذهبه ان الضرر لا يخرج عن كونه ضررا اذا كان منه جلب نفع
او نحوه وانما يخرج عن القبح وهم يقولون يخرج عنهما كليهما وقد تقدمت المسئلة
في باب العدل وقال م بل انما سمي ظالما لنفسه لتفويته نفعا وذلك لما ثبت في الموازنة
من ان الصغيرة تسقط بعض ثوابه فسمي ظالما لنفسه لنقص ذلك الثواب عليها
وما ذكره ع لا يصح علة للظلم لان الضرر وان لم يخرج عن كونه ضررا على مذهبه
لكن فيه جلب نفع او نحوه فانه خرج عن كونه ظلما بذلك اتفاقا ومشقة التوبة يحصل بها
بالثواب عليها اذ يثاب فاعل الصغيرة على التوبة منها فلا يسمى ظالما لنفسه
بالتعرض لها والتعرض للتوبة انما هو بفعل الصغيرة فهو بفعلها حينئذ جالب نفعا
لا جالب ضررا فكان التعليل بتفويت النفع كما قال م هو الاولى واعلم ان
ابا ع انما لم يعلل به لان الصغيرة لا تسقط بها عنده شيا من الثواب على ما تقدم
من مذهبه في الموازنة

مسئلة

قال اكثر المعتزلة الاصرار على الصغيرة
يجوز ان لا يخرج منها معنى العلم بها كالاقرار بها او العزم على معاودتها كما تقتضيه
اصولهم ليس بكبيرة مقطوع بكبره وانما هو محتمل كسائر المحتملات واعلم انه قد يبنى
هنا على ان الاصرار على الذنب ذنب اخر وهو الصحيح اما على ما تقتضيه البهاشمة كما تقدم

فظاهر واما على تفسير ع فلان التوبة واجبة في كل وقت فما من وقت يخل بها فيه الا ويستحق
على ذلك الاخلال عقابا وان كان الشيخان يختلفان هل المكلف يستحق عقابا بترك
التوبة عن العقاب الذي يستحقه على اصل ذلك الذنب ويتفقان على انه اذا فعل

القول بانه ع

العزم استحق عقابا اخر وسياتي تحقيق ذلك في اللطيف ان شاء الله تعالى وفعل الاصرار
ذنب اخر لا يقطع بكبره خلافا ق فانه قال كل اصرار كبيرة **قلنا** لا طريق
الى العلم بحصول الكبر والصغر في شيء من المعاصي الا السمع على ما تقدم ولم يرد دليل
قاطع عن السمع على كون الاصرار كبيرة فيبقى على الاحتمال **مسألة** قال ع ولا
يجوز فعل عقاب يتضمن ثوابا لاخر لانه ان جعل عقابا كان الثواب حاصلا فيه ضمنا
ولا يصح ان يكون الثواب ضمنا وان جعل ثوابا كان العقاب ضمنا ولا بد في كل
واحد من الثواب والعقاب ان يكون مقصودا في نفسه غير مجعول في ضمن غيره
كعقاب الكفار لا يصح ان يكون ثوابا لخزنة جهنم النار لان خزنة النار هم الملائكة
المقربين الذين هم اعظم الخلق ثوابا فكيف يجعل ثوابهم حاصلا في ضمن عقاب اهل
النار على وجه التبعية له وقال م يجوز في خزنة النار ان تعلق شهواتهم بحرارتها
فيجدون بها اكمل اللذة وابلغها وتعلق سرورهم بعقاب اهلها فيحصل لهم
بذلك اعظم السرور واذا حصل لهم اللذة والسرور جاز ان يقربا بالاجلال
والتعظيم فيصلح ثوابا حينئذ اذ هو منافع مستحقة على وجه الاجلال والتعظيم
وما ذكره ع من انه لا يحسن جعل الثواب ضمنا وتبعا للغير فمسلم لكنا نقول
يجوز ان تعلق الله النار لهما معا ثوابا لاحدهما وعقابا للاخر وليس احدهما
تبعا للاخر بل هما مقصودان معا من اول الامر وعلى ذلك يحمل امر الخزنة والزبانية
واذا جاز ان يكون الشيء ثوابا وعقابا جاز ان يكون تفضلا وعقابا او عوضا
وعقابا كما ورد ان في النار حيات وافاعي عظيمة الخلق وسيعة المنظر تتالم
اهل النار ويتحقق في تلك الحيات ان تكون متفضلا عليها بما تجده من اللذة
بحرارة النار او معوضة ذلك عن عوض تستحقه وحينئذ قد جاز في نار
جهنم ان تكون عقابا لبعض وثوابا لبعض وتفضلا لبعض وعوضا لبعض
وكل ذلك ظاهر **مسألة** ارادة العقاب تحسن من غير المعاقب بفتح القاف
اتفاقا سواء كان ذلك الغير هو المعاقب بكسر القاف وهو الله تعالى او غيره كاهل
الجنة وكل واحد من اهل النار لغيره وذلك لان ارادته ارادة حسنة عارية

عن سائر وجوه القبح فيكون حسنة واما المعاقب بفتح القاف فهل يحسن منه ارادة
عقاب نفسه ام لا قال ع ص انها تقبح منه ارادة عقاب نفسه ولا تحسن منه كما تحسن
من غيره وقال م لا تقبح منه ارادة عقاب نفسه اذ هو ملجأ الى ان يريده وفي صح تلك الارادة
لو قدرنا وقوعها منه نظر يحتمل ان يقال هي حسنة لان متعلقها حسن والارادة تابعة
للمراد ولانها قد حسنت من غيره ويحتمل ان يقال بل هي قبيحة لانها ارادة ضرر بالنفس
قلنا ارادة المعاقب لعقاب نفسه ارادة اضرار محض بالنفس وارادة
الاضرار المحض بالنفس قبيحة فيكون ارادة المعاقب لعقاب نفسه قبيحة لما ثبت
ان الحسن لا يكون حسنا حتى يتعرى عن سائر وجوه القبح واحترزنا بقولنا المحض
عما اراده الاضرار بالنفس لجلب النفع او دفع الضرر فانها حسنة اذ ليست ارادة
اضرار محض **واعلم ان** الضرر المستحق عنده م يخرج بالاستحقاق عن
كونه ضررا كما يخرج به عن كونه قبيحا كما تقدم بيانه والخلاف بينه وبين ع في ذلك
فهذه الارادة ليست عنده ارادة اضرار بالنفس لا محض ولا غير محض ولعل
هذا وجه ترديده في المسألة وكما انه يقبح من المعاقب ارادة عقاب نفسه فكذلك
يقبح منه كراهته فليس له ان يريده لما تقدم ولا يسوغ له ان يكرهه اذ عقابه حسن
لاستحقاقه وكراهة الحسن قبيحة واهل الاخرة ملجؤون الى ترك القبيح فاهل النار
معرضون عن ارادة عقابهم وكراهته لا تصدر عنهم واحدة منهما لقبحهما معا
وان كان يجوز منهم ان يريدوا الخروج من النار لان الخروج حسن ولا وجه
قبح فيه فيكون ارادته حسنة وقد قال تعالى يريدون ان يخرجوا من النار
فلو كانت قبيحة لما وقعت منهم اذ لا تصدر منهم قبيح كما تقدم **مسألة**
قال ع ولا يجوز اغتمام الانبياء والمؤمنين بما شاهدونه من اهوال يوم القيامة
وقال ق وروي عن ابن الاخشيد يجوز اغتمامهم يوم القيامة لانه روى احاديث وردت
عامة في اغتمام اهل المحشر وفزعهم **قلنا** الاغتمام مضرة والضرر انما يحسن من الله
لاستحقاق او نفع او دفع والمعلوم انه لا استحقاق فان الانبياء والمؤمنين لا يستحقون
الا الثواب ولا نفع اذ النفع هو العوض مع اللطف ولا تكليف في ذلك اليوم فلا لطف
ولا دفع اذ لا يحسن من الله تعالى الايلام لمجرد الدفع كما تقدم فحينئذ لا يحسن الضرر
من الله للمؤمنين يوم القيامة بوجه من الوجوه وهذا الدليل عام في كل من لا يستحق
عقابا من الملائكة والانبياء والمؤمنين والاطفال والبهائم والصالحين من الجن فان

قيل انما بطل ان يكون الاعتمام من الله تعالى فيجوز ان يكون من المومن نفسه بان يظن ظنونا فاسده ويتوهم اوهاما كاذبه لعظم ما يشاهده وهول ما يراه قلنا العلوم ذلك اليوم كلها ضروريه فالمومن لا بد ان يعلم ذلك اليوم صدق ما وعد الله امنه من العذاب واستحقاقه النعيم السرمد علما ضروريا ومع العلوم الضروريه لا سبيل الى الظنون والاوهام الكاذبه اذ الظن لا يصاحب اليقين قال مولانا عليه **قلت** وقوله في شان اهل الجنه لا يحزنهم الفزع الاكبر وقوله تعالى لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقوله تعالى وهم من فزع يومئذ امنون والاستدلال بالايتين الاخيرتين اظهر من الاستدلال بالاولى فان الاولى منهما وقع فيها الخوف والحزن نكره في سياق النفي والثانيه وقع فيها المصدر مضافا وكل ذلك يقتضي العموم وان ادعي في هذه الايات ان المراد بها قوم مخصوصون او ان دلالتها ظنيه فجوابه انها لم تذكر الا على جهة الاستظهار بعد ان ذكر الدليل العقلي الذي لا احتمال فيه والاعتماد في الاحتجاج انما هو عليه

مسالة لا تكليف في الاخره والمعرفه بالله تعالى وبجميع صفاته وما يحتاج الى معرفته كخلود اهل الجنه واهل النار واستحقاق الثواب والعقاب ونحو ذلك كلها ضروريه وقال ق البلخي بل المعرفه المذكوره كلها دلاله وهو بنا منه على اصله وهو ان ما عرف ضروره لا يجوز ان يعرف الا ضروره وما عرف دلاله لا يجوز ان يعرف الا دلاله وهذه المعارف المذكوره دلاله في الدنيا فيكون في الاخره كذلك فاما الزيود في الكفار الذين كانوا لا يعرفون الله في الدنيا يجوز ان يهملوا النظر في الاخره فلا يعلمون استحقاقهم النار ولا خلودهم فيها فيجوزون ان يخرجوا منها فيحصل لهم بذلك روح ويهون عن اهل النار قال انهم يومرون ويكلفون بها فلا بد ان يفعلوها حينئذ وهو بنا منه على ان التكليف في الاخره يصح **قلنا** لا نفع للتكليف حينئذ لان التكليف لا يحسن على ما مر الا للتعريض الى درجات لا تنال الا به لو كانوا مكلفين لتمكنوا من ذلك وهو معلوم البطلان ولا يجوز انقطاع اهل النار به وكان يجوز ان يفعل الواحد منهم ما يستوجب به الدرجات العظيمه والخروج من النار لان ذلك هو فائده التكليف ولا بد ان يتمكنوا منها وكان يجوز ايضا ان يصح منهم التوبه لان سبب بطلانها انما هو سقوط التكليف فاذا كانوا مكلفين كانت صحيحه منهم وممكنه وكل ذلك ظاهر الفساد

فرع على اصل

على اصل به في المساله السابقه وهو انه اذا قطعنا في اهل الاخره انهم غير مكلفين وقطعنا انهم ملجون الى ترك القبايح العقليه لجا الاجماع على التكليف اصلا فلا يقع الكذب من اهل النار حينئذ لانهم اذا علموا انهم ما استحقوا هذا العذاب العظيم الا لاجل فعلهم القبايح كان هذا صارفا ملجيا لهم الى ان لا يفعلوا منه شيا البته وقال ق بل قد يقع منهم الكذب لانهم غير ملجين عنده اذ هم مكلفون على مذهبه **قلنا** لا بد ان يلجيهم الله تعالى الى تركه وترك سائر القبايح العقليه وما ذكره من انهم مكلفون فمستحيل كما هو باطل اذ التكليف هو ما وجب التخليه بين المكلف وبين ما كلف به اثباتا فعله وانشا تركه والمعلوم انه لا تكليف في الاخره لوجوب الالجا المذكور لما تقدم من قوة صوارفهم وتوفرها الى ترك القبايح قال مولانا عليه **قلت** وقوله تعالى في شان اهل النار بعد قولهم يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا الايه ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون متاول وهذا مما احتج به ق وذلك لان ظاهره تكذيبهم في قولهم يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا فيكون ذلك الخبر كذبا منهم فقد صدر منهم الكذب ووجه التاويل انهم اخبروا عن نيتهم في الحال فيكون ذلك الخبر صدقا لكن علم الله انهم لا يعون بحبرهم ويحيهم فاشبه ذلك الخبر منهم الكذب فسماه الله تعالى كذبا على وجه التجوز وما احتج به ق في حكايته عن المشركين وهم في نار جهنم قولهم وما كنا مشركين ومن ثم اكذبهم الله بقوله انظر كيف كذبوا على انفسهم واجيب بان مقصودهم وما كنا مشركين في اعتقادنا وعند انفسنا وقوله انظر كيف كذبوا على انفسهم يعني في دار الدنيا

مساله ويحون من الله تعالى انزال الموت بالمكلف عقيب او في كبيره يفعلها متى علم الله تعالى انه يتوب منها ان ابقاه ماملا وقال ق لا يجوز اخترام العبد عقيب كبيره الا ان تكون تلك الكبيره هي الثانيه فما بعدها من الثالثه والرابعه فصاعدا فان كانت هي الاولى لم يجز بل يجب على الله الامهال فيها حاصرا حتى يتمكن من التوبه وهذا الفرق بين الاولى وغيرها عنده انما هو حيث علم الله ان العبد لا يتوب ان ابقي واما اذا علم الله انه يتوب فان التبقيه عنده تجب على الله مطلقا على ما تقدم من مذهبه في الالطاف وكل ذلك منه بنا على وجوب الاصلح وقد ابطلناه **قلنا** التبقيه من الله تعالى تفضل على المكلف اذ هي لا تزيد على اصل التكليف وهو تفضل

ولا يجب على الله تعالى التبقية مطلقاً الا في ابتداء التكليف وهي تبقية المكلف وقتاً يتمكن فيه من معرفة الله وتوحيده وعدله ومن فعل واجب وترك قبيح على الخلاف الذي سيأتي ان شاء الله تعالى وانما وجبت التبقية في هذه الصورة لانها تمكين للمكلف وهو واجب عليه لا لانها اصلح اذ لا يجب عنده الاصلح **مسألة** قال ع ص كل من التعظيم والاستخفاف فعل مخصوص او ترك مخصوص يقارنه الارادة فيصير تعظيماً او استخفافاً فالمراد بالفعل ما يشمل فعل القلب وفعل الجارحة وكذلك الترك وقوله مخصوص يريد به ان ليس كل فعل اذا اريد به التعظيم والاستخفاف يصير تعظيماً او استخفافاً بل لا بد ان يكون ذلك الفعل مما ينبئ في نفسه عن التعظيم او الاستخفاف وهو حينئذ فعل مخصوص فالتعظيم فعل او ترك ينبئ عن ارتفاع حال المذكور مع ارادة تجليله والاستخفاف فعل او ترك ينبئ عن اتضاع حال المذكور مع ارادة اهانته به وانما قلنا المذكور ولم نقل الغير ليدخل المعظم لنفسه والمستخف بها وقال م بل التعظيم والاستخفاف جنسان برأسهما وليسا من قبيل الفعل والارادة بل هما غيرهما فهما معنيان يوجدان من الله تعالى لا في محل كارادته وكراهته ويوجدان منا في القلب وهذه الافعال تكشف عنهما **قلنا** لو كان التعظيم والاستخفاف شيئاً آخر غير الفعل والارادة المذكورين او لا يجاب وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر فيجوز في التعظيم والاستخفاف وجودهما ولا فعل ولا ارادة وعدمهما مع الفعل والارادة لان هذا حكم كل غيرين لا علقة بينهما وهو فاسد قطعاً لعلمنا ان كل ما وجد الفعل المخصوص والارادة كان تعظيماً او استخفافاً واذا عدما عدما وهذا امارة الاتحاد وانما قال الامام في الطرف الاول فيجوز وجودهما ولا ارادة ولم يذكر الفعل وذكره في الطرف الثاني وهو قوله وعدمهما مع الفعل والارادة لان م يقول لا بد مع وجود التعظيم والاستخفاف من فعل يكشف عنهما والا لم يكن الى علمهما طريق ولو ذكرهما معاً كما في الطرف الثاني لكان حسناً **مسألة** اتفق الشيخان على ان كل من اخل بواجب وليس ذلك الواجب منبنياً على اصل هو مخل به فانه يستحق العقاب وان اختلفا هل العقاب على انه لم يفعل الواجب وهو قول م او على انه فعل تركه وهو قول ع لان التروك عنده افعال واما اذا كان ذلك الواجب ينبني على اصل وهو مخل به ايضاً فقال ع لو اخل المكلف باول نظر ينبني عليه صحة الانظار من بعده

كما لو اخل بالنظر في اثبات الصانع فسدت انظاره في النبوات والشرائع كان كل عقابه متعلقاً باخلاله بالاول فقط وهو اثبات الصانع مثلاً فلا يعاقب على اخلاله بالنبوات والشرائع ونحوها من الفروع بل لا يعاقب الا على اخلاله بذلك الاول الذي هو اصل فيها اذ لو عوقب المكلف على ما بعده ايضاً وهي تلك الفروع كان ذلك عقاباً على المنفي وهو ان المكلف لم يفعل النظر الصحيح في تلك الفروع والنفي ليس جهة للعقاب على ما تقدم من مذهبه فان قيل اذا كان ايضاً باخلاله بما بعده من الفروع فان الاخلال بها ترك والتروك افعال اذ لا فرق قلنا العقاب عنده انما يستحق على التروك وليس كل اخلال تركاً بل من شرط الترك ان يصح معه المتروك بحيث يختار احدهما بدلاً من الاخر كما تقدم ذلك في حدهما وهذا انما يتأتى في الاخلال بالنظر الاول لا في الاخلال بما بعده من الفروع فانه يصح ان يقال في الاول ان المكلف ترك النظر الصحيح لصحة المتروك منه ولا بد لامر الترك ولا يقال فيما بعده من الفروع انه ترك النظر الصحيح فيها بعد اخلاله بذلك الاول اذ قد اخرج نفسه من ان يصح منه النظر الصحيح فيها لانه لا يتأتى مع اخلاله باصلها الذي ينبني عليه والعلم بالشيء مع الجهل باصله الذي ينبني عليه محال ولا يوصف ذلك المكلف حينئذ الا بتركه الاول فقط لانه هو الذي يصح منه النظر الصحيح فيه على ما تقدم دون ما سواه وقال م بل يستحق ذلك المكلف العقاب بانه لا يفعل النظر الصحيح في الاول الذي هو الاصل والثاني معاً الذي هو الفرع لان النفي عنده يصح جهة للعقاب ولانه قادر على الثاني وهو يصح منه بان ينظر في الاول على الوجه الصحيح ثم ينظر فيه فلم يخرج نفسه عن ان يصح منه فيعاقب حينئذ عليهما معاً اذ اتى من جهة نفسه في الاخلال بهما فاما من قطع رجله فترك بعد ذلك الصلوة قائماً فانما يعاقب على الاول وهو قطع رجله لا على الثاني وهو ترك الصلوة قائماً اتفاقاً وذلك لانه اخرج نفسه عن ان يصح منه الصلوة قائماً ويلزم الشيخ ع في كل واجب يتوقف على قطع مسافة فرسخ كقضاء دين او رد وديعة او مغصوب او حج او نحو ذلك ان يكون العقاب على ترك قطع المسافة لا على ترك هذه الافعال نفسها لانها لا تصح منه الا بعد قطع المسافة بل لا يصح قطع المسافة الا بعد الخطوة منها مثلاً فيكون العقاب كله على ترك تلك الخطوة وهو باطل قطعاً اذ لا يوجد الذم الا على ترك هذه الافعال انفسها من غير نظر الى ما يتوقف عليه **مسألة** قال

المكلف يستحق العقاب ... بالاخلال بالاول ... الترك والتروك عنده افعال ... ان يستحق العقاب ...

ع وعقاب السبب كعقاب المسبب في الكبر والقلة لانه لولا السبب لما وجد المسبب
فيجب ان يكون حاله في التعظيم كحاله هذا هو المشهور عنده ع وقد روي عنه
ان عقاب السبب ليس كعقاب المسبب بل دونه وقد وجد ذلك في بعض كتبه وهو
قوله م وهو الصحيح ولنا على صحته انه لا يجب كون قبح الاعتماد المولد لصوت
الكذب كقبح الكذب فان الكذب هو الذي وقع على الوجه المقتضي للقبح
والاعتماد انما هو تابع له غير مقصود في نفسه وما هو تابع غير مقصود يجب
ان يكون دون ما هو اصل مقصود وقد تقدم نظيره في العزم على القبيح فلو قال
الامام عليلم يجب ان لا يكون قبح الاعتماد المولد لصوت الكذب كقبح الكذب
لكان اولى وهو قول غيره فانا نقطع بكون قبح السبب دون المسبب في ذلك وعبارة
الامام عليلم تفيد التجويز من دون قطع باحد الطرفين وهو قول ثالث وقد يقال
انه لا يستحق على السبب والمسبب الا عقابا واحدا فعقاب الرمية القاتلة
لا يتفاوت بكونها من بعد او قرب وكذلك الكذب الحاصل باعتمادات كثيرة
او قليلة لان جملة الاسباب ومسببها كالفعل الواحد ولذلك تصح التوبة من
جميعها مرة واحدة عند وجودها ولا يحتاج الا الى ارادة واحدة على الاصح
كما مر **مسئلة** قد تقدم انه اذا وجد السبب خرج المسبب عن كونه مقدورا
وصحت التوبة منه قبل وجوده على الصحيح واختلف هل يستحق عليه العقاب
قبل وجوده ام لا فقال ع وص وقم ولا يجوز العقاب على المسبب قبل وجوده
ولو وجد سببه وقي قم انه يجوز العقاب عليه قبل وجوده لانه قد خرج عن كونه
مقدورا لوجود سببه بدليل صحة التوبة منه ولانه لو لم يستحق العقاب عليه
عند وجود سببه لجاز ان يموت المكلف بعد وجود السبب وهو من اهل الجنة
ثم يصير من اهل النار بعد موته بزمان ويستحق العقاب بعد خروجه عن
التكليف وهو باطل **قلنا** لا يجوز ان يستحق عليه العقاب قبل وجوده اذ
استحقاق العقاب كالمدح فكما انه لا يصير قبيحا الا بعد وجوده لان قبحه لوقوعه
على وجه فكذلك لا يستحق عليه عقاب الا بعد وجوده لان العقاب تابع للقبح
واما خروجه عن كونه مقدورا فلا مناسبة بينه وبين استحقاق العقاب واما صحة
التوبة منه قبل وجوده فانما صحت لانها بذل الجهد في التلافي وكما ان التوبة
تسقط العقاب فكذلك تمنع من استحقاقه فالتوبة من المسبب قبل وجوده

تمنع من استحقاق العقاب ولا يكون مسقطا لشيء كان مستحقا واما اللزوم ان يستحق
المكلف العقاب وقد خرج عن التكليف وان يصير من اهل النار بعد ان مات
وهو من اهل الجنة فلا مانع من ذلك اذا كان سببه من جهته **مسئلة** غصب
قدر عشرة دراهم على وجه التعدي الموجب للحد كبيرة اتفاقا لسوق النص فيها
واما غصبها على غير وجه السرقة فكذا ايضا عند الجمهور انها كبيرة توجب الفسق
يقطع سواء اخذها غاصبها جهرا او كانت وديعة فامتنع من ردها او دينا فامتنع
من قضائه او نحو ذلك وقيل لا نقطع بالكبر الا فيما اوجب الحد اذ لا نص في غيره
والفسق لا يثبت بالقياس وقد عزي هذا القول الى السيد م عليلم لانه لا يفسق
بالقياس قيل الا من اعتقد اخذ ذلك فانه يصير ظالما فاسقا عنده واما دون العشرة
العشرة فعقاب الاكثر ولا نقطع بكبر غصب دون العشرة لانا لم نقطع بكبر غصب
العشرة الا للاجماع على قطع سارقها فلا نقطع بكبر دونها اذ لا اجماع على القطع
وهو الحد بدونها وقال ع بل غصب قدر الخمسة كبيرة مقطوع بكبرها كمنع الزكوة فان
منع الزكوة كبيرة واقل ما تكون الزكوة خمسة دراهم وانما قلنا ان منع الزكوة كبيرة
لورود تهديد مانعها ووعيده اعظم التهديد واشد الوعيد بقوله تعالى والذين
يكنزون الذهب والفضة الاية فدل ذلك على كبر منعها مطلقا فيكون غصب
خمسة كبيرة بالقياس عليه قال الامام عليلم **قلت** ذلك القياس ظني لجواز
كون العلة كونه منعا للزكوة لا مجرد كونه منعا لحق الغير والقياس الظني لا يثبت به
التفسيق بل لا يثبت التفسيق الا بدليل قاطع على الصحيح كما سيأتي وايضا لا
نقطع بحكم الاصل الذي قاس عليه الشيخ ع وهو منع الزكوة فلا نقطع بانه مطلقا
كبيرة بل يجوز ان يكون منع ما دون العشرة صغيرة واما ما استدل به من الوعيد في
الاية الكريمة فليس فيها ما يقتضي الكبر ومجرد الوعيد لا يقتضي كون الفعل كبيرا
على ما تقدم وبهذا اجاب الشيخ م على اسه وقال بعض المعتزلة ان الغصب مطلقا
كبيرة وسواء فيه القليل والكثير هو مذهب الناصر وقد عزي الى الهادي وهو
قول احمد عليلم **مسئلة** قال م والاكثر وقبح الترك معتبر بنفسه
في العظم وعدمه لا بالمتروك حتى يكون عقاب ترك الواجب مساويا في المقدار
لثواب فعله لو فعل وصار ذلك كالسبب والمسبب فان السبب معتبر بنفسه
لا بالمسبب كما تقدم والعزم والمعزوم عليه فان العزم معتبر بنفسه لا بالمعزوم

عليه وقال ع بل انما يعتبر الترك بالمتروك في العظم وعدمه كما هو معتبر في السبب
والمسبب والعزم والمعزوم عليه **قلنا** لو كان الترك معتبرا بالمتروك للزم في
كل ما يستحق المكلف بفعله العقاب العظيم ان يستحق بتركه الثواب العظيم ومعلوم
انه لا ثواب له على تركه قتل نفسه لالجائه الى تركه مع انه لو فعله لاستحق العقاب
العظيم فلم يعتبر بالمتروك حينئذ والا لاستحق الثواب العظيم بهذا الترك ولقائل
ان يقول انما لم يستحق عليه الثواب لوجود مانع وهو سقوط التكليف بالالجاء
الى ذلك الترك فلو قدر انه لم يكن الحامل على تركه قتل نفسه لقبحه فقط لاستحق الثواب العظيم
على ذلك الترك **مسئلة** قال الاكثر من العدلية والمجبرة وغيرهم ان عذاب
القبر يثبت لاهل النار فقط وهم كل من مات مستحقا للعقاب لا من كان يستحق
الثواب او لا يستحق ثوابا ولا عقابا وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي ويحيى بن كامل
لنا على ثبوته انه جائز عقلا لان العاصي مستحق للعقاب من وقت عصيانه وانما
منع من تعذيبه في الدنيا التكليف فاذا مات وقد سقط عنه التكليف فلا مانع
من تعذيبه حينئذ لاستحقاقه وقد ورد بذلك الشرع فوجب قبوله والدليل
السمعي على ذلك الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين فاثبت موتتين واحديهما هي التي في الدنيا والاخرى لا بد ان تكون
قبل الحشر لانه لا موت بعد الحشر ولا بد من حيوة بين الموتتين ضرورة حينئذ
لا فائدة في تلك الحيوة الا لعقاب او ثواب والا كان فعلها عبثا والعدل الحكيم
منزه عنه وحينئذ قد ثبت عذاب القبر بين الموتتين وهو المطلوب فان قيل فيلزم ان يكون
الاحياءات ثلثا واحدة في الدنيا وواحدة بين الموتتين وواحدة وقت الحشر وهو
مخالف للاية الكريمة فانه جعل الحيوة فيها اثنتين فقط قلنا قد اجاب عنه الشيخ ع في
تفسيره وقال ان اثبات حيوتين لا ينفي ثالثة اذ لا يوخذ بمفهوم المخالفة ولو لم
يجعل الاحياءتين فقط للزم ان لا تثبت الا موتة واحدة وهو خلاف منطوق الاية
ومخالفة المفهوم لا شيء وهو غير ماخوذ به اولى من مخالفة المنطوق الذي هو ماخوذ
به اتفاقا وقد ذهب بعضهم الى اثبات حيوتين فقط حياة الدنيا وحياة الحشر
واثبات موتتين احدهما حقيقة وهي موتة الدنيا والاخرى مجاز وهي حال كون
الانسان نطفة مواتا قال وقد اشار الى ذلك قوله تعالى كنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم
ثم يحييكم فانه اثبت الحيوتين والموتتين على ما ذكرنا وجوابه ان تسمية النطفة

مواتا مجاز

مواتا مجاز والاصل هو الحمل على الحقيقة حيث لا مانع على ما تقدم ومما يدل على ثبوت
عذاب القبر من الكتاب قوله تعالى في ال فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
فان الغدو والعشي لا يعقل الا في ايام الدنيا واما في الاخرة فلا غدو ولا عشي فتعين
ثبوت عذاب القبر حينئذ فان قيل لعل المراد بذلك الدوام والاستمرار ويكون
المقصود به في الاخرة بدليل قوله تعالى في اهل الجنة ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا
اي دائما مستمرا قلنا ذلك مجاز والاصل هو الحمل على الحقيقة حيث لا مانع الا
ان هذه الاية خاصة في ال فرعون والاولى عامة في كل المكلفين فهي اقوى
دليل واما السنة فاثار واخبار كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم وقد مر بقبرين
انهما ليعذبان وما يعذبان من كبير احدهما كان يمشي بالنميمة والاخر كان لا يستنزه
من البول وروي لا يستتر وقوله وما يعذبان من كبير اي عند انفسهما يوم فعلا
وان كان كبيرا في نفس الامر اذ لا يستحق العقاب الا على كبير وهو نظير قوله
صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليتكلم بالكلمة يهوي بها في جهنم وما كان يظن ان تبلغ بها ما
بلغ ومما يدل على عذاب القبر ايضا قوله صلى الله عليه وسلم وقد مر بقبر يهودية انها لتعذب
وان اهلها ليبكون عليها وقوله عليه السلم لولا اخشى ان لا تدافنوا لسالت الله ان يسمعكم
عذاب القبر وقال صلى الله عليه وسلم هو اول منزل من منازل الاخرة فمن نجا منه فما بعده
ايسر منه ومن لم ينج منه فما بعده اشد منه وغير ذلك مما يكثر تعداده فوجب
اعتقاده والقول بثبوته **فرع** على ما تقدم من اثبات عذاب القبر وانما عذاب
الميت بعد احيائه وبعد اكمال عقله ايضا وقيل بل يعذب ميتا قلنا الميت
لا يدرك العذاب لزوال الحيوة المقتضية للادراك فالقول بانه يعذب ميتا يؤدي
الى نفي العذاب عنه وقد تقدم اثباته فلا بد حينئذ من احيائه ليتمكن تعذيبه
قال الامام عليه **قلت** الذين اثبتوا عذاب القبر ثم قالوا يعذب ميتا لعلهم
يعنون انه يعذب روحه دون جسده والروح حي يصح تعذيبه مع كون
الجسد مواتا على ما تقدم في مسئلة الروح من ان الصحيح انه اجزاء رقيقة مشتبكة
يصح انفصالها وهي الاجزاء التي يصح لا يكون الحي حيا الا بها ولا يعنون ان الجسد
يعذب وهو موات اذ العلم بانه لا يدرك الالم ضروري لا يخالف فيه عاقل وانما
قلنا انه لا بد من اكمال عقله ايضا لانه قد روي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه
سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال يعاد اليه عقله وايضا

فانه يجب ان يعلم انه يعذب جزاء على عمله وانه مستحق لذلك غير مظلوم فيه

مسئلة انما يجب علينا اثبات عذاب القبر على الجملة كما اقتضته الادلة السابقة واما كيفيته ووقته وتفاصيله فمما لا يجب علينا معرفته ولا البحث عنه لعدم ما يدل عليه ثم قال ع م يقطع بثبوته في الجملة ولا يقطع بوقته هل هو عقيب الموت او بين النفختين او ما بين ذلك وهل هو طويل ممتد او قصير منقطع الى نحو ذلك من التفاصيل بل نقول كل ذلك جائز عقلا فان ورد في شي منه اخبار ولو اخاديه وجب قبولها وصار مظنونا واما القطع فلا سبيل اليه وقال ل وبشر ابن المعتمر بل وقته بين النفختين النفخة الاولى التي يموت بها كل حيوان والنفخة الاخرى التي يحيى بها كل ميت وهما في يوم القيمة وقال بعضهم بل عذاب القبر اول ما يدخل الميت قبره **قلنا** لا دليل قاطع بتعيين وقته بل بثبوته على الجملة فقط واما ما ورد من الاخبار الدالة على انه يعذب عقيب دفنه فهي احادية لا تثمر القطع وان اثمرت الظن فنحن نجوز ذلك ونجوز غيره ولا سبيل الى القطع بشي منها واعلم ان جميع ما تقدم كان في ذكر عذاب القبر لمن يستحق العذاب واما الاثابة في القبر لمن يستحقها فلم يذكرها الامام عليلم لان الكلام فيهما واحد وقد دلت الاثار الواردة على ان المؤمن يحيى في قبره ويوصل اليه انواع من اللذة والسرور ويبشر بما يلقاه من النعيم الدايم ويكون ذلك النفع اما تفضلا من الله عليه او من جملة ثوابه وفيها قوله تعالى في الشهدا خاصة ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون الاية الا انها خاصة في الشهدا وقد وردت في ذلك اخبار كثيرة

مسئلة ويجوز دخول الملكين وهما نكير ومنكر القبر للسوال وهو سوال الميت بعد الحيوة عن ربه وعن دينه وعن نبيه فان كان من اهل الثواب وفقه الله تعالى الى الحسن جواب ثم يونسانه بعد ذلك ويبشرانه بما اعد الله تعالى له من النعيم الدايم وان كان من اهل العقاب انعقد لسانه وتحير في الجواب ثم يتهددانه ويعدانه ويملأن قلبه حسرة وغما بما فاته من جزيل الثواب بما اعد الله له من عظيم العقاب وقال ابو القاسم البستي وضرار بن عمرو لا يجوز دخولهما الملكين على الصفة المذكورة ولا شي من ذلك وهو بنا منهما على نفي عذاب القبر وقد تقدم ابطال مذهبهما في ذلك لنا على جواز دخول الملكين الخبر المشهور فقد روي عن انس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى لملك الموت انطلق الى وليي فاتني به فاني قد بلوته بالضرا

والسرا او وحدته حيث احب الخبر الى قوله ويبعث الله ملكين ابصارهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد القاصف يطلبان في اشعارهما بين منكبي كل واحد منهما مسيرة كذا وكذا اذ بعثت منهما الرحمة والرافة يقال لهما منكر ونكير مع كل واحد منهما مطرقة من حديد لو اجتمع عليها ربيعة ومضر لم يقلوها فياتيانه فيقولان له من كنت تعبد ومن ربك ومن نبيك قالوا يا رسول الله ومن يطيق الكلام عند ذلك وانت تصف من الملكين ما تصف فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة ويضل الله الظالمين فيقول المؤمن كنت اعبد الله الخبر الى قوله ويبسط فوقه فاذا باب مفتوح من الجنة فيقولان له هذا منزلك يا ولي الله قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فوالذي نفسي بيده انه ليصل الى قلبه فرحة لا ترتد ابدا ثم قال ويقول الله عز وجل لملك الموت انطلق الى عدوي فاتني به فاني قد بسطت له رزقي وسربلت له نعمتي فلا يسمعن منه الخبر الى قوله ويبعث الله ملكين على تلك الصفة فيقولان له يا عبد الله ما كنت تعبد وما دينك ومن نبيك فيقول لا ادري فيقولان لا دريت ولا تليت ويضربانه ضربة يتطاير شررا في قبره الى الخبر وقد روي ايضا من طريق البراء بن عازب قريب من ذلك واذا كان قد ورد بذلك الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم ولا مانع منه عقلا وجب قبوله لكنه لا يجوز القطع به اذ الخبر الاحادي لا يثمر القطع فنحن نجوزه تجويزا راجحا ونجوز غيره تجويزا مرجوحا وما قيل على هذا الحديث ان فيه تسميه الملايكة المقربين بما لا يليق بهم فان نكيرا ومنكرا اسما ذم فجوابه ان النبي قد ورد به ذلك ولا مانع منه والاعلام لا تفيد ما تفيده اصلها من المدح او الذم ولو قدرنا انهما تفيده فلا معنى لنكير او منكر قبل العلمية الا انه غير معروف وهذا ليس بذم على انه قد قيل ان الملكين الداخلين على اهل النار منكر ونكير والملكين الداخلين على اهل الجنة مبشر وبشير

مسئلة في الميزان على حقيقة عند الاكثر وهو ميزان ذو كفتين ولسان ينصب يوم القيمة يوم الحشر يوضع الحسنات في كفة والسيات في الاخرى ويكون الرجحان لكفة الحسنات على كفة السيات علامة اهل الخير والرجحان لكفة السيات على كفة الحسنات علامة اهل الشر وقد تقدم الخلاف في صحة نشاوتهما وقيل الميزان يوم القيمة ليس على

حقيقة بل هو مجاز عن ارصاد الحساب السوي والجزاء على حسب الاعمال صغيرها وكبيرها
بالعدل والنصفة من غير ان يظلم عباده مثقال ذرة فشبه ذلك بوضع الموازين
لتحقيق مقادير الموزونات وبهذا القول مروي عن مجاهد من التابعين وقد
روي عن الطبري عليهم احتج اهل هذا القول بان نصب الموازين ذلك اليوم مما لا فائدة
فيه لعلم الخلق بعدل الله وحكمته ومقادير ما يستحقونه من الثواب والعقاب
علما ضروريا **لنا** على اثبات الميزان على حقيقته قوله تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيمة الاية وقال فمن ثقلت موازينه الاية والاصل حمل الكلام
على حقيقته ما لم يمنع مانع منها ولا مانع هنا من حمل الميزان على الحقيقة فيجب حينئذ
حمله عليها وهو المطلوب وقولهم انه لا فائدة فيه ممنوع فان فايدته كونه لطفا
وزجرا للعبد في الدنيا فانه اذا علم الاهتمام بحاله وانه غير مغفول عن محاسبته
بنصب الميزان الذي هو غاية في تحقيق الحساب كان اقرب الى ما كلف به خوفا
من هتك الاستار بين يدي الشهداء والفضيحة على رؤوس الاشهاد وكذا غيره
من نشر الصحف وانطاق الجوارح وغيرهما فكلها الطاف للعبد كما تقدم والتي
الموضوع في الكفتين اما الكتب وهي صحائف الحسنات والسيئات قال ابو علي
او نور امارة للخير يوضع في احدى الكفتين وظلمة امارة للشر توضع في الكفة الاخرى
قاله ابو هاشم فان قيل النور والظلمة اجرام خفيفة لا ثقل فيها فكيف يصح ان
توزن قلنا لا بد ان يخلق الله تعالى فيها ثقلا بقدر الثواب والعقاب وقيل توزن
الاعمال وهي الطاعات والمعاصي **قلنا** الاعمال اعراض لا يصح وجودها منتقلة
عن محالها فضلا عن ان تكون ثقيلة او خفيفة فيستحيل وزنها وايضا فقد عدمت
فيستحيل اعادتها لما تقدم من ان مقدورات القدرة لا يصح اعادتها وقال بعضهم
ان الشخص يوضع في كفة وعمله في كفة وبطلانه ظاهر وقد ورد ان صاحب
الميزان يوم القيمة والقائم عليه هو جبريل عليه السلم وقد قيل انه ميزان واحد
وقيل بل موازين متعددة وهو ظاهر الاية الكريمة والكل جائز

مسئلة قالت المعتزلة والصراط طريق على
جهنم يتسع لاهل الجنة فيمرون عليه اليها ويضيق على اهل النار فيتهافتون
قيل والمراد بقوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين

اتقوا ونذر

اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا هكذا روي عن ابن مسعود والحسن البصري
وقتادة وقال ضرار بن عمرو من المجبرة وعباد من المعتزلة وغيرهما لا حقيقة
للصراط اصلا وانما الصراط في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم الادلة
الدالة على التكاليف التي من تمسك بها نجا ومن نكب عنها هلك وضل **لنا**
على اثباته الخبر المشهور وقد اسند الى ابي هريرة وفي اخره ولجهنم جسر وهو الطريق
ادق من الشعر واحد من السيف عليه كلاليب وحسك والناس يمرون عليه
منهم كالبرق والريح ومنهم من اخذته الكلاليب والحسك والناس بين ناج
مسلم ومخدوش مكبوب في النار على وجهه وقال اكثر اصحابنا ما ذكر في هذا
الحديث من انه ادق من الشعر واحد من السيف غير صحيح بل هو من كلام الحشوية
لان مثل ذلك لا يسمى طريقا ويتعذر السلوك عليه قيل ويمكن اسناد كذلك اما
مضيقا لاهل الجنة واهل النار ويثبت الله اقدام المؤمنين بقدرته واما لاهل
النار فقط ويكون متسعا لاهل الجنة وهذا اتمام لا يمنع منه مانع وقد ورد
الخبر باثبات الصراط ولا مانع من حمله على الحقيقة فيجب حمله عليها اذ
هو الاصل في الكلام **مسئلة قالت** ويجوز انطاق الجوارح كما
ورد في كتاب الله تعالى قال الله تعالى ويوم يحشر اعداء الله الى النار فهم
يوزعون حتى اذا ما جاؤوها شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا
يعملون الى قوله قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء الاية فشهادة الاسماع
ما سمعت والابصار ما ابصرت والجلود ما لمست من الحرام وقيل المراد بالجلود
الجوارح وقيل هي كناية عن الفروج وقال تعالى وتكلمنا ايديهم وتشهد
ارجلهم بما الاية وقال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما
كانوا يعملون فقد ورد القران صريحا بانها تصير متكلمة وناطقة والاصل
هو حمل الكلام على الحقيقة وليس ذلك الا بان يحل فيها الكلام ويسمع منها
ويكون نطقا حقيقيا باحد وجهين اما بخلق كلام يوجده الله تعالى فيها كما توجد
في الحصى والشجر الا انه يلزم ان يكون المتكلم هو الله تعالى ويكون نسبة الكلام
والشهادة اليها مجازا وهو خلاف الاصل او بخلق آلة اي آلة الكلام فتخلق
الله تعالى في كل جارحة ما يشبه اللسان والفم ومخارج الحروف وحينئذ يكون
نسبة الكلام والشهادة اليها حقيقة وضعفه ابو هاشم بانه يلزم خروج الجوارح

ط

من ان تكون جوارحهم وقد صار كل واحدة منها حية قادرة على انفرادها اللهم
الا ان يراد انها كانت جوارحهم وفيه خروج الى المجاز وقال ان الوجه الاول هو
الراجح ويحوط ان يكون المراد بهو لسان الحال لا حقيقة التكلم والنطق وحاصله
ان التكلم والنطق الواردان في كتاب الله تعالى اما حقيقة ويكون باحد الوجهين
السابقين وفي كل منهما ما قد او مجاز فيكون لسان حال بمعنى ان الحال يقتضي
ان لو كان لتلك الجوارح لسان وقدرة على الكلام لتكلمت وشهدت فهو حينئذ
كقالتا اتينا وذلك ان الله سبحانه وتعالى قال ثم استوى الى السما وهي دخان
فقال لها وللارض ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طايعين والمعلوم ان القول
هنا ليس على حقيقته لامر السما والارض لانهما جمادان ولا لسان وقدرة على الكلام
وقيل لهما ايتيا طوعا او كرها فقالتا اتينا طايعين وامثال الله تعالى مجاز
من قبيل الاستعارة **تنبيه** الوجه الاول هو اولى ما يحمل عليه ما ورد
من تكلم الجوارح ونطقها وذلك لان فيه ابقا للفظ التكلم والنطق على حقيقته
وانما المجاز في النسبة وهو من قبيل المجاز العقلي بخلاف الوجه الثالث فان فيه
حمل اللفظ على مجازه وهو المجاز اللفظي وهو ابعد من العقلي واما الوجه الثاني
ففيه ما اورده ابو هاشم من استقلال الجوارح بالقدرة والحيوة فتخرج عن
كونها جوارحهم وقال ابو معمر بل نطق كل عضو وتكلمه واقع بطبع ذلك العضو
حينئذ فهو بنا على ان المولدات بطبايع المحال وقد تقدم ابطال مذهبهم في
موضعه وقال ق لا بد ان يكون ذلك الكلام من فعل الله تعالى وذلك لما تقدم
من ترجيح الوجه الاول لخلوه عما يلزم على الوجهين الاخرين وانكر القرميسني
رواية كلام الذراع المسموم قلنا قد وردت به الاخبار ولا مانع يوجب قبوله

مسألة قال ق وكثير من المعتزلة ولا قطع بخلق الجنة والنار الان بل يجوز
ان يكونا قد خلقتا وانهما لم يخلقا بعد اذ لم يرد دليل على يوجب القطع باحدهما
وقال ضرار بن عمرو بل يقطع انهما لم يخلقا وانما يخلقان يوم القيمة وقال م كان يجوز
من جهة العقل انهما خلقتا او لم يخلقا بعد لكنا نقطع بعدم خلقهما سمعا فقط
وذلك لقوله تعالى اكلها دايم والدايم لا يجوز عليه العدم والفنا وقد دللنا في التمهيد
على ان العالم يفنى كله اشيا في اللطيف والفنا لا يختص بجسم دون جسم فلو كانتا
مخلوقتين الان للزم ان تفنيا ويعدما فيبطل قوله تعالى اكلها دايم وهذا انما

على ان ادلة

على ان ادلة الفنا قطعية والصحيح انها ظنية وان الاحتجاج بها ضعيف كما سيأتي قال
قيل و بل نقطع بعدم خلقهما سمعا لما تقدم من الدليل وعقلا لانهما انما خلقتا
للثواب والعقاب والثواب والعقاب انما يكونان في الاخرة فخلقهما الان عبث والجواب
لا نسلم انه عبث لجواز ان يكون في خلقهما الان الطاف لبعض المكلفين من الملايكة
وغيرهم ولجواز ان يحلو فيهما الان من ينتفع بها تفضلا لان جنس التفضل والثواب
واحد وانما يتميزان بالتعظيم هكذا قيل وفيه نظر لما تقدم انه لا يجوز التفضل
بمثل الثواب ولو تفضل عند التعظيم على الصحيح وقال ع وابو الحسين بل
نقطع بانهما قد خلقتا لقوله تعالى في شان الجنة عرضها كعرض السما والارض اعدت
للذين امنوا بالله ورسله اي هيئت وادخرت ونحو ذلك اعد لهم جنات تجري
تحتها الانهار وغير ذلك مما عبر عنه بالفعل الماضي وظاهره الوقوع والحصول
قلنا هذا لا يفيد القطع اذ قد يعبر عن المستقبل بالماضي كقوله تعالى ونفخ في الصور
فصعق الى قوله تعالى ثم نفخ فيه اخرى ثم اول الاية التي بعدها واشرقت الارض بنور
ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهدا وقضي بينهم ثم اول الاية الثالثة
وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم وقوله ونادى اصحاب النار
ونحو ذلك في كتاب الله مما يطول تعداده فكل ذلك بلفظ الماضي المفيد للوقوع
والحصول والمراد به المستقبل وكذا ما يروى عن الرسول صلعم انه راى في الجنة
كذا معناه اذا كان في الحرج رايه ذلك هكذا قيل ويمكن ان يحمل ذلك على
ظاهره ويكون المراد جنة الدنيا وهي جنة ادم عليه السلام فقد قال ابو هاشم لا
يمتنع ان يكون في السما جنان شتى سوى جنة الخلد نحو الجنة التي كان فيها ادم ويكون
فيها كثير من الانبيا والملايكة الان قال وانما انكر كون جنة الخلد مخلوقة
فتحصل من هذا كله ان الحق في هذه المسألة ما ذهب اليه ابو القاسم من التوقف
لان ادلة القاطع بعدم خلقهما مبنية على ثبوت الفنا وهو غير مقطوع به وادلة
القاطع بخلقهما مبنية على ان نحو قوله تعالى اعدت مفيدة للحصول والوقوع وقد
ظهر ضعفه

فصل في الاسما الشرعية وما يتعلق بها

من جواز نقلها من المعاني اللغوية والكلام على كل واحد من الايمان
والفسق والكفر **مسألة** قالت المعتزلة يجوز نقل الاسم من المعنى اللغوي
الذي كان اللفظ حقيقة فيه في استعمال اهل اللغة الى معنى شرعي بان يضعه

الشارع على ذلك المعنى الشرعي لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي اذ النقل لا يكون
الا لمناسبة بين المنقول اليه والمنقول عنه فان لم يكن بينهما مناسبة كان ارتجالا
وهو ايضا جائز ولم يتعرض له الامام بل انما تعرض للنقل لان الخلاف انما هو فيه
ونقل الالفاظ من المعاني اللغوية الى الشرعية كنقلها الى العرفية نحو دابة كانت
في اصل اللغة لكل ما دب ثم صارت في العرف لذوات الاربع وقيل لا يجوز
نقل الاسماء من المعاني اللغوية الى معاني اخر شرعية لانه يؤدي الى اللبس بين المعنى
اللغوي والشرعي ولانه يؤدي الى قلب الاسم وقلب الحقائق لا يصح قلنا
كل اسم دال على معنى فليست دلالته عليه الا بحسب الوضع اما وضع اهل اللغة
كما هو مذهب جمهور المعتزلة او وضع الله تعالى كما هو مذهب اهل التوقيف او
وضع الكل كما هو مذهب بعض وعلى كل حال فدلالته على معناه بحسب الوضع
والوضع يجوز تغيره واختلافه فجاز في ذلك المعنى تغيره ايضا واختلافه اذ هو
تابع للوضع يبقى ببقائه ويختلف باختلافه تنبيه الظاهر ان الخلاف في هذه
المسألة هو لعباد بن سليمن الضيمري واهل التكسير الذين ينفون الوضع ۞
ويقولون دلالة الالفاظ على معانيها ذاتية حاصلة بطبع الالفاظ فيقولون كل
اسم دال على معنى فانه لا يصح ان يدل الا على ذلك المعنى سوا في ذلك النقل والارتجال
ومنهم احتجوا بانه يؤدي الى قلب الحقيقة فلعل المراد بالمعتزلة في اول المسألة
هو اكثرهم لان عبادا خارج عنهم وقد ابطلت مقالته بان دلالة الالفاظ لو كانت ذاتية
لم يصح ان يدل اللفظ على معنيين متضادين وقد دل نحو قرء وجون وحاصل
الكلام ان اللفظ اما موضوع اولا والثاني مهمل والاول ان كان قبل الاستعمال فلا
حقيقة ولا مجاز ولا مهمل ولا مستعمل وان كان بعده فان كان في غير ما وضع له فهو
مجاز وان كان فيما وضع له فهو حقيقة اما لغوية ان كان الواضع لغويا او شرعية
ان كان شرعيا او عرفية ان كان عرفيا مسألة قالت له وكما
ان نقل الاسماء من المعاني اللغوية الى المعاني الشرعية صحيح وجائز على ما تقدم
فانه قد وجد و وقد وقع وذلك كالصلوة فانها في اصل اللغة للدعا وقد صارت
في الشرع لهذه العبادة المخصوصة والصوم فانه في اصل اللغة الامساك مطلقا
وقد صار في الشرع الامساك عن المفطرات مع النية والحج هو في اصل اللغة القصد
مطلقا وقد صار في الشرع للعبادة المخصوصة والايمان في اصل اللغة للتصديق

قال

قال تعالى وما انت بمؤمن لنا وقد صار في الشرع لفعل الطاعات وترك المقبحات
ومؤمن في اللغة اسم للمصدق وفي الشرع علم لمن يستحق الثواب العظيم وكافر في اللغة اسم
لمن يستر شيئا ومنه سمي الليل كافرا قال الشاعر ۞ حتى اذا القت يدا في
كافر واجن عورات الثغور ظلامها ۞ ومنه سمي الزراع كافرا لستره البذر في الارض
قال الله تعالى ليغيظ بهم الكفار ومنه ايضا سميت الكفارات لانها تستر ما
وقعت عليه وقد صار في الشرع اسما لمن يستحق عقابا عظيما فهذه الالفاظ ونحوها
صارت منقولة عن معانيها اللغوية الى معان اخر شرعية وصارت بعد النقل
في المنقول عنه مجازا وفي المنقول اليه حقيقة حتى لا يسبق عند ذكرها منها عند
الاطلاق الا المعنى الشرعي وقال القاضي الباقلاني وابن الخطيب الرازي من علما
الشافعية لم ينقل هذه الالفاظ من معانيها اللغوية بل هي باقية فيها اذ المعنى اللغوي
الذي وضعت له هذه الالفاظ في اصل اللغة باق وملحوظ فيها بعد استعمال
اهل الشرع لها كالصلوة فانها في اللغة الدعا وهي في الشرع لدعا مخصوص يقارنه
افعال مخصوصة والصوم في اللغة الامساك وهو في الشرع امساك مخصوص
تقارنه افعال مخصوصة وكذلك الحج صار في الشرع لقصد مخصوص تقارنه افعال مخصوصة
والايمان صار لتصديق مخصوص كذلك والكفر لستر مخصوص وهو ستر الطاعات
مع اعتقاد او فعل او قول مخصوص قالوا فهي حينئذ لم تستعمل الا في معانيها
اللغوية وهذه الخصوصيات المعتبرة بها شرائط في كونها معتبرة شرعا لا انها
داخلة في الوضع قلنا المعلوم ان هذه الالفاظ صارت في استعمال
اهل الشرع لا تدل على كمال ما كانت وضعت له في اصل اللغة فان الصلوة كانت لمطلق
الدعا ولم يبق الان لها دلالة على جميع معناها الذي هو مطلق الدعا وان بقي لها
دلالة على بعضه وهو دعا مخصوص واذا ثبت انها قد قصرت على بعض معناها الاول
فقصرها على ذلك البعض المخصوص وضع شرعي وانما حكمنا بان ذلك القصر وضع
شرعي لكثرته وتعدده فان الالفاظ التي قصرها الشرع على بعض معانيها اللغوية
اكثر من ان تحصى والظاهر من ذلك وضع ولا مانع منه فوجب الحمل عليه وانما كان
يحسن التمحل الذي ذكره المانعون لو لم يرد من ذلك الا لفظ او لفظان على ان ثم
بعض تلك الالفاظ لم يبق فيها شيء من معناها اللغوي اصلا كالصلوة من الاخرس
فانها صلوة شرعية ولا شيء فيها من الدعا البتة وهذا انما لا محيص للخصم عنه اصلا

وقد الزمهم اصحابنا صحة ان يسمى المومن كافرا اذا غطى شيا والكافر مومنا اذا
صدق بشي ونحو ذلك وهذا غير لازم لهم لانهم يشترطون فيها شرايط مخصوصة منه
كما تقدم وقد اشار الى ذلك بعض المحققين **مسئلة** قد اختلف الناس
في الايمان شرعا ما هو اختلافا كثيرا وعلى ذلك تنبني مسايل الارجا ومسئلة
المنزلة بين المنزلتين وغيرها وفي هذه المسئلة عشرة اقوال القول الاول
قال اكثر المعتزلة والايمان في الشرع اسم لجميع الطاعات الفرايض والنوافل
واجتناب جميع المعاصي والمكروهات فهو اسم لما لكل ما يستحق عليه ثواب
من فعل او ترك فان قيل قولكم ان الايمان اسم لجميع الطاعات اتريدون انه
اسم لجميعها المجموعة وهو الكل المجموعي فيلزم ان لا يسمى مومنا الا من فعلها
جميعها فان اخل بشي منها لم يسم مومنا وهو ظاهر البطلان او تريدون انه
اسم لكل واحد منها وهو الكل الافرادي فيلزم ممن فعل طاعة واحدة فقط
وترك باقيها ان يسمى مومنا وهو ايضا معلوم الفساد قلنا مرادنا انه اسم
لكل واحدة منها ولا يلزمنا ان من فعل واحدة منها فقط يسمى مومنا لانه سياتي
انه لا يسمى مومنا بخصلة من خصال الايمان وذلك لان المومن في الشرع اسم لمن
يستحق الثواب كما سياتي وليس مستحقا ولا يلزم اذا حصل منه ايمان ما ان
يسمى مومنا وذلك لان المومن في الشرع اسم لمن يستحق الثواب وهو يشمل الملا
والانبيا عموما ومن له ثواب غير محبط من الانس والجن ويخرج من التعريف
الكافر والفاسق ومن ليس له ثواب ولا عقاب اما لكونه غير مكلف او لتساوي
ثوابه وعقابه على القول بجواز التساوي فالمومن عندنا هو من اعتقد بقلبه
واقر بلسانه وعمل بجوارحه فان اخل بالاول فقط كان منافقا وان اخل
بالثاني كان كافرا وان اخل بالثالث كان فاسقا وانما قلنا ان هذا هو المومن
لقوله تعالى في وصف المومنين على وجه التفسير والتعريف بما يكون المومن
مومنا قد افلح المومنون الذين هم في صلاتهم خاشعون الى اخر الايات فقد
افادت ان هذه الاوصاف هي الايمان وان المومن هو الذي يستحق الثواب وهو
المراد بالفلاح في هذه الاية الكريمة ونحوها قوله تعالى بعد ذكر الطاعات
اولئك هم المومنون حقا وقوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله
وجلت قلوبهم الاية وغير ذلك مما تكرر في القران وايضا فانه يعرف كون

الاسم



الاسم مدحا لدخوله في اوصاف المدح من غير استحقاق ومومن كذلك اذ يقبح
ان يقال فلان تقي مومن صالح زكي فلو لم يكن اسم مدح لما حسن ذلك اذ لا
يحسن ان يدخل في اوصاف المدح ما ليس بمدح واذا ثبت انه اسم مدح كان
اسما لمن يستحق الثواب كما قلنا اذ المدح والثواب متلازمان كما تقدم القول
الثاني قول الفضلية والبكرية من فرق الخوارج بل الايمان هو المعرفة بما يجب
معرفته والطاعة في كل ما امر به واي خصلة اخل بها من ذلك فان الاخلال بها
وهو تركها كفر يصير بها المكلف كافرا صغيرة كانت او كبيرة اذ لا صغيرة
عندهم بل كل معصية عندهم فهو كفر وهذا المذهب اشتمل على طرفين احدهما
ان الايمان اسم لجميع الطاعات فهو اسم للكل المجموعي وثانيهما ان كل
معصية كفر وهذا باطل **قلنا** في ابطاله ما سياتي من ان الفاسق ليس
بكافر القول الثالث قول الازارقة والصفرية من فرق الخوارج ايضا بل الايمان
اسم يعم جميع الطاعات وكل ما ورد فيه وعيد فكفر يكفر مرتكبه والا فلا كفر
وهذا المذهب كالذي قبله الا انه فصل في التكفير فلم يكفر بكل معصية كالاول
وهو بنا على ان من المعاصي ما لا وعيد فيه واذا ثبت ذلك **قلنا** اما
الطرف الاول وهو ان الايمان اسم لجميع الطاعات فحق ان ارادوا الكل الافرادي
واما الثاني وهو الاكفار بكل ما ورد فيه وعيد فغير صحيح لما سياتي في
ابطال ان يكون الفاسق كافرا القول الرابع قول النجدات الايمان هو
الاقرار والمعرفة بالله وكتبه وترك ما في العقل تحريمه ومن اخل بشي من ذلك كفر
فاما ما ليس في العقل من الامور الشرعية فليست من الايمان وفساد هذا
المذهب من وجهين احدهما في اخراج الشرعيات عن الايمان وثانيهما
قولهم ومن خالف شيا من ذلك كفر دون المعاصي ما لا كفر فيه القول الخامس
قول الغيلانية من مرجية المعتزلة الايمان هو الاقرار باللسان والمعرفة
بالله وبما جاء من الله مما اجمع عليه دون ما اختلف فيه فالاعمال كلها خارجة عن الايمان
وكذا ما كان فيه اختلاف من المعارف القول السادس قول اهل الراي
وهو حصل الايمان هو الاقرار باللسان والمعرفة بالجنان فقط والاعمال
كلها خارجة عن الايمان والفرق بين هذا وبين المذهب الذي قبله ان هذا لم
يفصل في المعرفة بين ما اجمع عليه واختلف فيه بخلاف الذي قبله والايمان

عند الحنفية يزيد ولا ينقص وهذا باطل فان ما صحت زيادته صح نقصانه وقد
روي عنهم انه لا يزيد ولا ينقص قلنا قد بينا ان الاعمال من الايمان واذا كانت
الاعمال منه زاد ونقص لانها اذا كثرت طاعاته زاد ايمانه واذا قلت نقص
ايمانه وسياتي لذلك مسئلة مفردة القول السابع قول محمد بن شبيب من
مرجية المعتزلة الايمان هو الاقرار بالله ورسوله باللسان والمعرفة بذلك بالجنان
والمعرفة بما نص عليه او اجمع عليه لا ما استخرج بالنظر واستنبط بالاجتهاد
فالاعمال كلها خارجة عن الايمان وكذا بعض المعارف وهذا نقرب من
مذهب غيلان الا انه زاد عليه بمعرفة ما نص عليه القول الثامن قول
جهم بن صفوان من المجبرة وبشر المريسي من المعتزلة ان الايمان هو المعرفة
فقط من غير اعتبار تصديق ولا عمل قلنا فيلزم فيمن عرف بقلبه
ولم يقر بلسانه ان يكون مومنا ولا قايل به ويلزمهم فيمن عرف بقلبه ثم
استخف بالله وملايكته ورسله وهدم المساجد واحرق المصاحف
ان يكون مومنا ولا قايل به القول التاسع قول الكرامية الايمان هو
الاقرار باللسان فقط من غير اعتبار معرفة بالقلب ولا عمل بالجارحة
فالمنافق حينئذ مومن لاقراره باللسان وهذا مما لا قايل به ويلزمهم ان لا يكون
الاخرس مومنا لانه ليس بمقر بلسانه وقد علم بطلانه القول العاشر قول
الاشعرية الايمان هو التصديق بالقلب فقط دون ساير الاعمال لانه باق على ما كان عليه
في اصل اللغة غير منقول عنه قلنا اما من انه منقول عن معناه اللغوي الى معنا
شرعي وقد ذكرنا في بيانه ما فيه الكفاية ويلزمهم على قولهم انه باق في معناه اللغوي
تسمية الكافر الذمي كاليهودي مومنا لانه مصدق بالله تعالى وببعض انبيائه ولا
قايل به اصلا وانما يجوز ذلك مع التقييد فيقال مومن بالله تعالى ومومن بموسى عليه السلام
والحاجة الى قرينة التقييد دليل على انه قد صار مجازا في معناه اللغوي وحقيقة
في معنا غيره وهو السابق منه عند الاطلاق وهو الذي نقول

مسئلة

قالت المعتزلة والايمان والاسلام والدين سوا في الشرع وهو فعل الطاعات واجتناب
المحظورات والمكروهات كما تقدم وان كانت في اصل اللغة مختلفة فالايمان التصديق
والاسلام هو الاستسلام والانقياد والدين يستعمل في اللغة بمعنى الجزا وبمعنا
العادة وبمعنى الملة وهو ما يتخذه الانسان له دينا وبمعنى الطاعة لكنها قد

صارت

صارت في الشرع بعد النقل بمعنى واحد وهو ما تقدم وقال بعض الامامية الاسلام
غير الايمان لقوله تعالى قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا اثبت الاسلام ونفى
الايمان فيجب ان يكون احدهما غير الاخر فالايمان هو المعرفة والاقرار بالله
ورسوله والامام وجميع ما جا عنهم والاسلام هو الاقرار من دون معرفة فالايمان
اخص من الاسلام واعلم ان في هذه المسئلة خلافا هو اشهر من هذا وهو خلاف
الاشاعرة واكثر المجبرة فانهم يقولون الاسلام والدين اسم للطاعات كما هو
مذهب المعتزلة والايمان هو التصديق فقط فالايمان غير الدين والاسلام
قلنا الدليل على ان الثلاثة كلها بمعنى واحد وجهان عقلي وسمعي اما العقلي
فهو انها كلها اشتركت في كونها للمدح بمعنى واحد عند اهل الشرع من ان المفهوم من احدها
هو المفهوم من الاخرين بحيث يعد من اثبت احدها ونفى الاخرين مناقضا فيجب
حينئذ ان يكون معناها في الشرع واحدا وهو المطلوب واما الدليل
السمعي فهو قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فالاية صريحة في ان كل ما كان
غير الاسلام فهو غير مقبول والايمان والدين مقبولان بالاتفاق فيجب ان لا يكونا غير الاسلام
بل بمعنى الاسلام فيكون الثلاثة حينئذ بمعنى واحد وهو المطلوب وقد بينا
فيما تقدم ان الايمان اسم للطاعات فيجب ان يكون الدين والاسلام كذلك
فهذا رد على الامامية ويصلح ردا على الاشاعرة ايضا بان يقال لو كان الايمان
غير الاسلام كما ذكرتم لم يكن مقبولا وهو مقبول بالاتفاق فيجب ان يكون بمعنى
الاسلام والاسلام هو الطاعات بالاتفاق بيننا وبينكم فكذلك الايمان
وقد اعترض بعضهم هذا الدليل فقال المفهوم من الاية عدم قبول دين غير
الاسلام ولسنا نجعل الايمان دينا غير الاسلام بل نجعله غير الدين وغير الاسلام
فلا محذور والجواب ان دينا في الاية ليس هو معنى الاسلام بدليل
انه نفسه للفظة غير وبدل منها وانما هو المعنى اللغوي وهو ما يتدين
الانسان ويتخذه مذهبا سوا كان حقا او باطلا والايمان دين بهذا المعنى
وهو غير الاسلام عندكم فمن ابتغاه فقد ابتغى دينا غير الاسلام فلا يقبل منه
لكنه مقبول منه اتفاقا فلا يكون غير الاسلام وهو المطلوب وقد استدل اصحابنا
في هذا المقام بقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها
غير بيت من المسلمين وهو ضعيف اذ لا يلزم في المستثنى والمستثنى منه ان

يكون معناهما واحدا بل الاغلب مغايرتهما عموما في الدار احد الا زيد فان معنى
احد وزيد متغايران لثبوت العموم والخصوص بينهما كذلك المومنون عند
الاشاعرة اعم من المسلمين فصح الاستثناء لكن هذه الاية تصلح دليلا على
بطلان قول الامامية لقولهم ان الاسلام اعم من الايمان اذ لا يصلح استثناء
الاعم من الاخص فهي حينئذ تبطل قول الامامية ولا تدل على صحة المذهب
وهو انهما بمعنى واحد وما تمسكت به الامامية من قوله تعالى قل لم تومنوا ولكن
قولوا اسلمنا فجوابه ان المراد بالاسلام هنا هو المعنى اللغوي وهو الانقياد
والدخول في السلم ونحن لم ندع المساواة بينهما الا بالمعنى الشرعي فلا حجة لهم
في الاية حينئذ **مسئلة والنبي اسم لمن لا ذا درجة**
اي لا صاحب درجة فوقه في التعظيم هذا التعريف لغير الامام عليه السلام
ولما كان غير صادق على شيء من المحدود والذي هو النبي وانما يساوق الملايكة زاد
قيد زيادة ويخرج الملايكة ويساوي جميع الانبياء عليهم فقال **قلت** من الادميين
غير الانبيا وهذا صفة لذي درجة الذي حذف واقيم المضاف اليه مقامه
فتصير المعنى والنبي اسم لمن لا صاحب درجة من الادميين غير الانبيا فوقه في
التعظيم وحاصله ان النبي اسم لمن لا افضل منه من الادميين غير الانبيا وفيه
تعريف النبي بالانبيا وهو تعريف للشيء بنفسه وايضا فتصور ان تكون في الجان
من هو افضل من جميع الادميين غير الانبيا فيصدق عليه تعريف النبي وليس
بنبي فهذا التعريف للنبي والمومن دونه في الدرجة فان قيل تقدم ان المومن اسم
لمن يستحق الثواب وهو يشمل الملايكة والانبيا وغيرهم فكيف يقول هنا ان المومن
دون النبي قلنا ما تقدم في تعريفه كان تفسير المعناه ولم يرد هنا تعريفه وانما
وهذا لم ينقل واسم المومن دونه بل قال والمومن دونه والالف واللام للعهد اي
المومن الذي ليس بملك ولا نبي دونه لتقدم ما يدل على ذلك والكافر هو من يستحق
اعظم انواع العقاب هكذا عرف اصحابنا الكافر وفيه تسامح مخل فانه لا يشمل
من الكفار الا اشدهم عذابا كال فرعون ومن في طبقتهم وايضا فانه لا يعرف كون
المكلف يستحق اعظم العقاب الا بعد المعرفة بانه كافر فتعريف الكافر باستحقاق
اعظم انواع العقاب دور فهذا تعريف الكافر والفاسق دونه في العقاب فقد حصل
من هذه المسئلة ان اعظم الادميين ثوابا هو النبي والمومن دونه فلا يسمى الفاضل

غير النبي

غير النبي نبيا لان درجته دون النبي قطعا وان بلغ ثوابه ما بلغ واعظم الادميين
عقابا هو الكافر والفاسق دونه ولا يسمى العاصي غير الكافر كافرا وان بلغ عقابه ما بلغ
بل فاسقا ان كانت معصيته كبيرة **تنبيه** المشهور من كلام اصحابنا واكثر
المعتزلة ان عقاب ادنى كفر اكبر من عقاب اعظم فسق فعقاب من استحل كبيرة
ولم يفعلها اعظم من عقاب من استمر على ارتكابها طول عمره ولم يستحلها قط ۞
واستدلوا على ذلك بانه قد ثبت ان للكفر احكاما غليظة اذ يستباح بسببه
الارواح والاموال وينفسخ به النكاح ويحرم الدفن في مقابر المسلمين ونحو ذلك
ولم يثبت للفسق كثير من هذه الاحكام وهو دليل على ان عقابه دون عقاب
الكفر واعترض هذا بعض المتاخرين بان هذه الاحكام انما شرعت لكونها مصالح
لا لدلالة على كثرة عقاب ولا على قلته لجواز ان يحصل المصلحة مع العقاب القليل
وتنتفي مع الكثير يوضحه انا نقطع باستحقاق الفاسق ما هو اعظم من احد الروح
والمال وجميع تلك الاحكام وهو نار جهنم وانما لم تشرع تلك الاحكام فيه لعدم المصلحة
لا لعدم الاستحقاق وحينئذ فنحو من قتل النفوس وقطع السبيل وظلم الايتام
وبالغ في ارتكاب الفواحش ولم يات بخصلة كفرية قط ان يكون عقابه كعقاب
من تكلم بكلمة كفرية او سجد لغير الله مع علمه بانه لا يستحق السجود الا الله
تعالى ونحو ذلك وحينئذ لا دليل على ان عقاب الكفار مطلقا اعظم من عقاب
الفساق مطلقا **مسئلة** ولا يسمى المكلف مومنا بخصلة واحدة
من خصال الايمان مع ترك ما سواها بل لا بد من ان يفعل من خصال الايمان
ما يستحق به الثواب ولا يستحق معه عقابا اصلا واما الكفر فانه بالعكس فيسمى
المكلف كافرا بخصلة واحدة من خصال الكفر وان فعل جميع ما عدا خصال
الايمان فان قيل المومن والكافر اسما فاعل واسم الفاعل مشتق فعله قل او كثر
كالضارب لمن فعل ضربا تاما وقد جريتم على القياس في الكافر اذ سميتموه كافرا
بخصلة من خصال الكفر وخالفتموه في المومن اذ جوزتم ان لا يكون مومنا ولو
فعل خصالا كثيرة من الايمان فما الوجه في ذلك قلنا المومن والكافر وان كانا
في الاصل مشتقين لكنهما صارا في الشرع غير مشتقين بل اسمين لمن يتصف بصفات
مخصوصة فالمومن في الشرع اسم لمن يستحق الثواب والكافر اسم لمن يستحق اعظم
العقاب كما تقدم في تعريفهما فمن فعل خصلة واحدة من خصال الكفر سمي كافرا وليس

مشتقا من الكفر كما توهم بل لانه يستحق اعظم انواع العقاب اذ يستحق بفعله واحدة منه عقابا عظيما يحبط جميع طاعاته ويزيد عليها زيادة عظيمة فتسمى فاعله كافرا لحصول مسماه الشرعي وهو من يستحق اعظم انواع العقاب ومن فعل خصلة واحدة من خصال الايمان لا يستحق ثوابا لسقوطه بالعقاب على ترك الواجب فلا يسمى مؤمنا لعدم مسماه الشرعي وهو من يستحق الثواب ولا يصح ان يقال انه يستحق الثواب العظيم بخصلة من الايمان فيصير مكفرا لجميع العقاب كما قلتم في الكفر انه يستحق بخصلة منه العقاب العظيم فيصير محبطا لجميع الثواب لانه قد تقدم ان موقع معصية الله اعظم من موقع طاعته فيكون عقابها اعظم ولا سيما الكفر فلا يقابل عقابه شي البته فصار بخصلة من الكفر كافرا ولم يصر بخصلة من الايمان مؤمنا مسئلة

هذه مسئلة المنزلة بين المنزلتين وحاصلها ان فاعل الكباير التي ليست بكفر يسمى فاسقا اجماعا ثم اختلف هل يسمى بغير ذلك ام لا فقالت المعتزلة والزيدية وبعض الروافض لا يسمى الا فاسقا فقط وقالت الخوارج يسمى كافرا وقال الحسن يسمى منافقا وقال المرجية يسمى مومنا وقال الناصر عليلم يسمى كافر نعمة فتلك خمسة مذاهب وقد اشار الامام عليلم الى حكاية هذه المذاهب وذكر الرد عليها فقال والفاسق ليس بكافر لو قال وصاحب الكبيرة كان اولى لان الفاسق يعم الكافر والمنافق لكنه قصد التنبيه على انه يسمى فاسقا اجماعا خلافا للخوارج لما تقدم من تسميتهم كل عاص كافرا ... العليل منهم فان لهم تفصيلا نعم مما تقدم في حكاية مذاهبهم في الايمان لنا قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق فقد عطف الفسوق على الكفر والعطف يقتضي التغاير فيجب ان يكون الفسق غير الكفر فلا يكون الفاسق كافرا فان قيل الفسوق شامل للكفر فكيف يكون غيره قلنا لو من عطف العام على الخاص والعام غير الخاص كما ان العصيان شامل للكفر والفسوق وقد عطف عليهما لانه اعم منهما لشموله للصغاير وايضا لو كان الفاسق كافرا لكان الخارج على الامام كافرا لانه فاسق ومعلوم انه لم يكفر علي عليلم طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وقد خرجا عليه يوم الجمل وطلبا قتاله فخرج عليلم لقتالهم ولم يجر عليهم احكام الكفار والخبار مستوفاة في التواريخ واعلم ان الاحتجاج بفعل علي عليلم على الخوارج مما لا يتعدى نفعا لانهم لا يرون فعله عليلم حجة بل يكفرونه ويقولون هو الحجة ان الذي

عنا الله

عنا الله بقوله كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران فكيف يحتج بفعله عليلم بالحجة عليهم مع ما تقدم اجماع الصحابة فانهم كانوا يقيمون الحدود على اهل الكباير من غير تكفيرهم ولا اجرا لاحكام المرتدين عليهم وايضا فيلزم بطلان اللعان اذ بالعدوف صار احدهما كافرا فينفسخ النكاح ولا لعان بين اجنبيين واما ما تمسكت به الخوارج من قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاوليك هم الكافرون وقوله اما شاكرا واما كفورا والفاسق ليس بشاكر فهو كفور فجواب الاولى ان المراد من لم يحكم مستحلا وذلك يقول بكفره وجواب الثانية ان الفاسق شاكر وليس بكفور على ما سنبينه ولا يسمى الفاسق منافقا ايضا خلافا للحسن البصري وفي ذلك وقعت المناظرة بينه وبين واصل بن عطا واحتج الحسن رضي الله عنه بوجهين احدهما ان الفاسق لو كان يقطع بصدق الوعد والوعيد والجنة والنار لما ارتكب الكبيرة الموجبة للهلكة والموقعة في العذاب الدايم ○ وثانيهما قوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون لنا اجماع الصحابة ان المنافق هو من ابطن الكفر واظهر الاسلام ومعلوم ان الفاسق لا يبطن كفرا فكيف يكون منافقا وايضا المنافق يقدم على المعصية وهو مستحل لها غير خايف عقابا من اجلها ولا تبعة بسببها والفاسق ليس كذلك اذ الفاسق يفعل خايفا من عقاب تلك الكبيرة التي اقدم عليها وانما يسوف التوبة او يرجو العفو فليس منافقا قطعا وبهذا تعرف الجواب عما تمسك به اولا واما ما تمسك به ثانيا فجوابه ان الذي في الاية ان المنافق فاسق ونحن كذلك نقول فمن اين لك ان الفاسق منافق وهو محل النزاع ولا يسمى الفاسق مومنا ايضا خلافا للمرجية بناء منهم على ان الايمان هو المعرفة والاقرار واحدهما والاعمال خارجة عنه فالفاسق مومن بايمانه فاسق بفسقه لنا ان المومن اسم لمن يفعل الطاعات كما تقدم وهو مدح بدليل صحة دخوله بين اوصاف المدح والفسق ذم لقوله تعالى بيس الاسم الفسوق بعد الايمان ولصحة دخوله بين اوصاف الذم واذا ثبت ان احدهما مدح والاخر ذم فلا يجتمعان والا لزم اجتماع المدح والذم في حالة واحدة وهو محال وايضا فقد ذكر الله تعالى التفاوت بينهما وعظمه فكيف يكون احدهما هو الاخر وذلك قوله تعالى افمن كان مومنا كمن كان فاسقا لا يستوون اما الذين امنوا الاية وقالت الناصرية اصحاب الامام

الناصر الاطروش عليه السلام لا يسمى الفاسق كافرا مطلقا ولكن يسمى كافر نعمه
لان الطاعات شكر لله على نعمه فمن تركها فقد ترك الشكر على النعمه وهو الكفر بها
وانما قلنا الطاعات شكر لقوله تعالى اعملوا آل داود شكرا وقوله صلى الله عليه وآله افلا
اكون عبدا شكورا **قلنا** لا يصح تسميه الفاسق كافر نعمه اذ الشكر هو الاعتراف
بنعمه المنعم مع التعظيم والفسق لا ينافيه اذ قد يكون الفاسق معترفا بالنعمه مع العلم
بقلبه او بجارحته فكيف يقال انه كافر نعمه واما ما احتجوا به من ان العباده
شكر فتحقيق جوابه ان الشكر ضربان عام وهو الاعتراف كما ذكرنا وهذا هو الواجب
عقلا وخاص وهو العبادات ولم يجب الا شرعا لكونها لطفا لا لكونها شكرا وحينئذ
الفاسق شاكر بالمعنى الاعم فلا يسمى كافرا اذ كفر النعمه هو ترك الشكر بالمعنى
العام لانه الذي يوجبه العقل لا غير واذا بطلت مذاهب الخصوم كلها لم
يبق الا ما ذهبنا اليه وهو انه يسمى فاسقا ولا يسمى غير ذلك وقد احتج اصحابنا
بان ما ذهبنا اليه مجمع عليه وما ذهب اليه الخصوم مختلف فيه ولم يقم فيه دليل
والتمسك بالمجمع عليه وترك المختلف فيه الذي لم يقم فيه دليل هو الواجب
وفي ذلك يقول الصاحب الكافي رحمه الله ۞ وصاحب الذنب لدينا فاسق
لا مومن حقا ولا منافق ۞ والكل في تفسيقه موافق ۞ قولي اجماع وخصمي
خارق ۞ **مسئلة** قد علم ان المومن هو من يستحق المدح والتعظيم
والمكلفين على بلته اضرب ضرب قطعنا بعصمتهم كالملايكه والانبيا او دل
دليل شرعي على كونهم من اهل الثواب كعلي والحسن والحسين عليهم السلام
فهولا يجب القطع بايمانهم ويجب عليهم ايضا القطع بذلك ويجوز منا الدعا لهم على
القطع من غير تعليق شرط وضرب علمنا تلبسهم بالكباير كما لو شاهدنا رجلا
يشرب خمرا من غير عذر فانا نقطع في ذلك الوقت بفسقه وانه غير مومن ويجوز
الدعا عليه على القطع ما دام مشاهدا على تلك المعصيه فان غاب عنا وقت يمكن
ان يتوب فيه فسيا في حكمه واما هو فيجب عليه ان يقطع بفسقه وانه غير مومن
ما دام مصرا على تلك الكبيره وضرب لم نعلم فيهم شيا من الامرين وسوا كان
ظاهرهم العفه والصلاح او حالا فيه كمن فعل كبيره ثم غاب عنا ويمكن اخر عنه
بالفسق والفجور فهولا لا نقطع بايمانهم ولا بفسقهم في نفس الامر بل بحسب الظاهر
ولا يجوز الدعا لهم ولا عليهم الا مشروطا وان اختلف كيفيه الدعا لمن ظاهره
العفه والصلاح

العفه والصلاح يحسن حذف الشرط حال الدعا له ويكون مقدرا ويجوز ذكره
ما لم يوهم المعاداه اذ موالاته واجبه وكذا تعظيمه اعتبارا بالظاهر ومن ظاهره
غير الصلاح يحسن حذف الشرط حال الدعا عليه ويحسن ذكره ما لم يوهم الموالاه
لان معاداته واجبه وكذا الاستخفاف به اعتبارا بالظاهر ولا يجوز الدعا
المشروط لمن على من ظاهره الصلاح ولا الدعا المشروط لمن ظاهره عدم
الصلاح لان فيه نقضا للموالاه والمعاداه وهما يجبان بحسب الظاهر فقط
وهذا كله فيما يتعلق بالغير واما ما يتعلق بنفس المكلف فقد تقدم
انه ان علم عصمه نفسه وجب عليه اعتقادا ايمانه ويحسن منه الدعا لنفسه على
القطع وان علم ارتكابه للكبيره واصراره عليها وجب عليه اعتقاد فسقه
وعدم ايمانه وقبح منه الدعا لنفسه واعلم انا نريد بالدعا المذكور
في هذا الموضع هو الدعا بالمنافع الاخرويه وهو الثواب واما الدعا بالمنافع
الدنيويه كالارزاق ونحوها فهو جايز لكل احد مشروطا بعدم المفسده
فقط واما الدعا بدفع المضار الاخرويه كترك العقاب فيجوز عندا لى
هاشم لكل احد سوا كان المدعو له يستحق العقاب ام لا وسوا كان الداعي نفسه
او غيره لان دفع الضرر يحسن مطلقا واما عند ابي علي فلا يكون الا لمن لا
يستحق العقاب واما من يستحقه فلا يجوز الدعا له بالعفو عنه سوا في
ذلك الداعي نفسه وغيره واما من لم يعلم من نفسه احد الامرين فهل
يمكنه علم انه مومن مستحق للمدح والتعظيم ام لا اما في المستقبل فلا يصح ان يعلم
في الحال انه مومن في المستقبل اتفاقا واما انه مومن في الحال فقد اختلف فيه
فقال الشيخان ع وم و لا يعلم المرء انه مومن مستحق المدح والتعظيم في الحال
لان علمه بذلك يتوقف على علمه بانه قد اتى في جميع ما كلف به من فعل الواجبات
وترك المحظورات وهو لا يعلم ذلك اذ لا سبيل له الى ان يعلم وفاه بما كلف به
جميعه من فعل الواجبات وترك المحظورات وانما قلنا انه يتوقف على ذلك
لانه اذا جوز ان يكون قد ترك واجبا او فعل محظورا فقد جوز ان يكون
قد فعل كبيره لان ما من معصيه الا ويحتمل ان تكون كبيره ومن جوز ان يكون
فعل كبيره فكيف يقطع بايمان نفسه وعلل ع ايضا عدم علم المرء بالوفا في الحال
انه لا يعلم الوفا في الحال الا في الوقت الثاني ولا يعلم الوفا في الوقت الثاني

الا في الوقت الثالث وهلم جرا لان العلم يتاخر عن المعلوم ولو بوقت فلا يحصل
القطع بانه مومن في الحال اصلا وهذا التعليل يفيد صحة ان يعلم انه كان مومنا
في الماضي ولا مانع منه وقال ص لا نسلم انه لا يصح ان يعلم الوفا في الحال بل لا
يبعد ان يعلم المرء الوفا في الحال اذا تحفظ عليه اي بالغ في حفظه وعدم الغفلة
عنه وحينئذ يتقارن العلم والمعلوم وانما يجب تاخر العلم عن المعلوم اذا كان
اكتسابيا وهذا ضروري اذ هو علم بحال النفس فيصح مقارنته وانما كان
فيه صعوبة وبعض لانه استحضار لاشيا كثيرة في وقت واحد كما يصعب
على احدنا ان يذكر علوما كثيرة ضرورية في وقت واحد ويتفرع عن هذه
المسئلة **فرع** وهو انه يجوز للمرء ان يقول انا مومن اذا قصد به الماضي
لكن ان قيده بالمشية جاز مطلقا وان اطلقه لم يجز الا مع التحفظ وهو اتفاقا
بين ع وص كما تقدم ولا يجوز ان يقصد به الاستقبال الا اذا قيده بالمشية
اتفاقا واما اذا اراد الحال وهو مقصود الامام عليه السلم فيجوز له ان يقول
انا مومن ان شا الله تعالى اتفاقا بين الشيخين وص لكن القاضي يجيزه ايضا من غير
تقييد بالمشية اذا تحفظ والشيخان لا يجيزانه الا مع التقييد بها وقولهما
هذا مروي عن سفيان الثوري وجماعة من اهل الحديث وهذا بنا على
ان التقييد بالمشية ليس شرطا بل قطعا للكلام عن النفوذ وموجب
للتوقف كما هو مذهب جمهور المعتزلة واكثر الفقها وهو قول زيد بن علي
من اهل البيت وابي حنيفة والشافعي واما اذا قلنا انه شرط فان وجوده
كعدمه لانه مقطوع به لان ذلك حكم الشرط المقطوع به عند الاكثر وانما قلنا
انه شرط مقطوع به لانه اما تعلق بارادة الله تعالى كما هو مذهب اكثر اهل البيت
عليهم السلم ولا شك ان ارادة الله للايمان مقطوع بها واما تعلق بتمكين الله واقداره
كما هو مذهب بعضهم الى انه يتعلق بتوفيق الله بما يفعل المكلف عنده
الفعل لا محالة وهو اختيار ابي عبد الله البصري وحكمه على هذا القول حكمه
على القول الاول فيحصل من هذا انه لا يكون انا مومن ان شا الله الا على القول
الاول والرابع واما على القول الثاني والثالث فلا يكون له على قول ص مع التحفظ
وقيل ع لا يجوز للمرء ان يقول انا مومن وان استثنى وقال ان شا الله ولعله
مبني على ان التقييد بالمشية تعلق بالشرط على المذهب الثاني والثالث فيكون

يجوده

وجوده كعدمه واعلم انهم يتفقون انه اذا اراد به المتكلم الشرط كان شرطا كعدمه
فيكون الكلام فيه ما تقدم وقال الاوزاعي بل يصح ان يقول انا مومن وان
لم يستثن بقوله ان شا الله لانه اخبار عن ظاهر الحال كما يجوز الاخبار عن سائر
المظنونات ويحلف عليها

مسئلة

قالت المعتزلة و الايمان يزيد و
ينقص اذ هو اسم للطاعات كما تقدم في تعريفه وقد فسر قاضي القضاة زيادة
الايمان ونقصانه بوجهين احدهما بمعنى ان بعض المكلفين يفعل من الطاعات
اكثر مما يفعله الاخر مع اتحاد تكليفهما بها وسوا قلنا ان الايمان هو الواجبات
فقط او الواجبات والنوافل وثانيهما ان تكاليف بعض المكلفين تزيد على
تكاليف بعض بحسب اختلاف احوالهم فربما كانت تكاليف الغني اكثر من تكاليف الفقير
وكذلك الطاهر والحايض والذكر والانثى والامام والماموم ونحو ذلك وقيل لا
يصح في الايمان الزيادة والنقصان وقد تقدم حكاية هذا عن الحنفية وهو
على قياس قول اكثر المرجية **لنا** قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان
الناس قد جمعوا لكم الى قوله فزادهم ايمانا وقوله تعالى واذا ما انزلت سورة فمنهم
من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وعلى ذلك حمل قول
الرسول صلى الله عليه واله وسلم في النسا انهن ناقصات عقل ودين وقيل
وما نقصان دينهن فقال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها
حايضة وايضا قد ثبت ان الايمان هو الطاعات ولا شك ان الطاعات يدخلها
الزيادة والنقصان فيجب ان يصح في الايمان الزيادة والنقصان وهو المطلوب

مسئلة

القايلون بان الايمان اسم للطاعات قد اختلفوا هل هو اسم
للطاعات كلها الفرايض والنوافل ام الفرايض فقط فقال واصل بن عطا
وعمرو بن عبيد و[illegible] وبشر بن المعتمر النوافل من الايمان فالايمان اسم لجميع
الطاعات وهي فعل الواجبات والمندوبات وترك المقبحات والمكروهات
كما تقدم في تعريفه وقال الشيخان ع م لا مدخل للنوافل في الايمان بل ليس الايمان
الا الواجب فقط وهو فعل الواجبات وترك المحظورات وادعى م الاجماع
على ذلك واحتج بان من لم يفعل لا يقال انه ناقص الايمان والا لزم ان لا يكون
احد كامل الايمان قط لان النوافل لا نهاية لها ومعلوم ان الانبيا يوصفون
بكمال الايمان وان اخلوا بالنوافل **لنا** اجماع الامة على ان النوافل من الدين

واذا كانت هي من الدين فقد تقدم ان الدين والايمان سوا فكانت ايضا من الايمان
وما ادعاه م من الاجماع فغير مسلم كيف واكثر المشايخ المتقدمين كواصل ومن ذكر
معه مخالفون فيه واما احتجاجهم انه لا يقال لمن لم يتعقل انه ناقص الايمان فجوابه
انها لم نقل كذلك لانه صار اسم ذم في العرف بدليل انه لا يقال له ناقص دين مع
انه ناقص الدين اجماعا كما تقدم **مسئلة** التقليد هو اتباع قول
الغير من غير حجة بصحة من اتبع بحجة سوا كانت صحيحة كاتباعنا للنبي صلعم
ولائمتنا في اصول الدين او فاسدة كاتباع مخالفينا من العلما لهم لما يلقونه اليهم
من الشبه وقد اختلف الناس في جواز التقليد على ستة مذاهب الاول
جوازه مطلقا في اصول الدين والفروع وهو مذهب العنبري وجميع الحشوية
المذهب الثاني منعه مطلقا في الاصول والفروع وهو مذهب لجعفر بن قالا
وانما يرجع العامي في الحادثة لمن له وجهها وعلتها ثم يلزمه النظر فيها المذهب
الثالث للزيدية وجمهور المعتزلة والحنابلة واكثر الفرق انه جائز في الفروع كلها
ظنيها وقطعيها وممتنع في اصول الدين كمعرفة الله عز وجل ومعرفة صفاته
وما يتعلق بالعدل والوعد والوعيد والنبوات وكذا اصول الشرايع كالامامة
ووجوب الصلوة ونحوها المذهب الرابع لابي علي مثل الذي قبله الا انه منعه
في القطعيات من الفروع ايضا المذهب الخامس لابي اسحق بن عياش وهو
كالمذهب الثالث الا انه جوزه في الاصول ايضا للعوام والعبيد والمهملين
لطريق النظر المذهب السادس لابي القسم البلخي ان من اعتقد الحق تقليدا فهو
ناج ومومن وقد روي ذلك عن القسم بن ابرهيم عليهم السلام ونصوصه واصوله
تقضي بخلاف ذلك وقد ذهب قوم ايضا الى وجوب التقليد في معرفة الله قالوا
والنظر فيها حرام لعروض الغلط فيه كثيرا ولنعد الى الكتاب فنقول قال
ره والمقلد في معرفة الله تعالى وصفاته وعدله وحكمه ونحو ذلك ليس
بمومن بل كافر لان الجهل بالله كفر اجماعا والمقلد في الله جاهل به لان اعتقاده
ليس علما اذ العلم اما ضروري او نظري او اعتقاد المقلد ليس شيا منهما بل
انما فعله خبطا فهو مستحق للعقاب عليه وعلى جهله بالله والجاهل بالله تعالى اذا لم
يفعل اعتقادا اخر انما عاقب على الجهل فقط فقد صار المقلد في الله اخس
حالا من الجاهل به وقيل هو مومن عندنا نعامله معاملة المومنين الغافلين

الى العالم

بالله تعالى

بالله تعالى فلا ندري ما هو عند الله امومن ام غير مومن وهذا حكاه الحاكم عن بعضهم
ولم يعينه وقال ق بل هو مومن قطعا عندنا وعند الله اذا وافق اعتقاده
الحق وذلك لو حصل اما اولا فلانه بالمقصود لحصول الاعتقاد المطابق للحق
اذ المقصود هو اعتقاد الحق اعتقادا تسكن اليه النفس ورب عامي نفسه اسد
سكونا الى ما يعتقده من كثير من العلما واما ثانيا فلاتفاق الامة على ايمان
المقلد وذلك لاجماع الصحابة على ايمان من دخل في الاسلام ما نطقا بالشهادتين من
اجلاف العرب الذين لا يهتدون لتحرير دليل ولا حل شبهة فانهم كانوا يعرضون
عليهم قواعد الاسلام وينهونهم عن ضلالات الشرك من غير ان يلزموهم حجة
او يحرروا لهم برهانا او وجه ثالث ايضا وهو انه لو كان التقليد قبيحا لاستحق
عليه العقاب فيستحق العقاب على اعتقاد التوحيد وهو باطل قال الشيخان
ع م التقليد غير مخلص مما كلف به اذ المطلوب منه العلم والتقليد ليس بعلم واذا
كان غير عالم بالله فليس بمومن لان الجاهل بالله كافر اجماعا وقولهم انه سكن
النفس غير مسلم بل هو تخمين في سكينها ولو حلت واعتقادها لم تسكن اصلا
كيف وقد ثبت ان سكون النفس حكم مفرع عن الطمانينة ولا عالمية بغير المقلد وما
ثانيا في الاجماع غير مسلم بل لعلمهم الحجج وعلموهم البراهين وليس المراد تحريرها
بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشكوك الواردة عليها بل ما
يوجب العلم ويحصل به الطمانينة وذلك يحصل بادنى نظر ثم ان الظاهر فيمن
رغب في الاسلام واحتاط على دينه انه ظهر له صحته بحجة قاطعة ولا يحتاج
الى تعليم حجة اخرى الا ترى الى قول الاعرابي وقد سئل عن كيفية معرفته بالله
البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسما ذات ابراج وارض ذات
فجاج لا تدل على اللطيف الخبير **تتمة** قد علم مما تقدم ان التكاليف
على ضربين عقلية يجب اعتقاد حرمة التقليد فيها وشرعية يجب اعتقاد
جواز التقليد فيها ثم ان هذين الاعتقادين لا يجوز التقليد فيهما اما اولهما
فلانه عقلي اذ طريقه ادلة العقل واما الثاني منهما فلانه شرعي علمي فلا
يجوز التقليد في الشرعية العلمية ◎

كتاب التحقيق في الاكفار والتفسيق

◎ هما علميان يجب على كل مكلف

ذكره

الاحد فيهما بالعلم اليقين ولا يجوز التقليد فيهما مطلقا ولا فيما يترتب عليهما من
الاحكام الا بعد علمها فلا يقلد مثلا الهادي في نجاسة رطوبة المجبرة الا بعد
تيقن كفرهم خلافا لبعضهم في جواز ذلك **مسئلة** الكفر والشرك
شرعا في استعمال الشرع عندنا وهو ما يستحق عليه اعظم انواع العقاب كما
مر وقد ثبت ان المنافق كافر للاجماع على ذلك ولانه اسم لمن يبطن الكفر ويظهر
الاسلام ولانه قد صرح به القران بذلك نحو ان المنافقين هم الكافرون وا
واذا كان المنافق كافرا والكافر مشرك فالمنافق مشرك لانه كافر ايضا فاكما
تقدم وقالت الاباضية من الخوارج الشرك غير الكفر وانما الشرك اثبات
الشريك لله فهو نوع مخصوص من الكفر وقيل انهم يعدون كل من خالفهم
كافرا وليس بمشرك ويقولون ان تحريم الذبيحة والدفن في مقابر المسلمين ونحو
ذلك من الاحكام انما يجرى على المشركين لا على الكفار غير المشركين على ما رواه
الحاكم عنهم فالمنافق عندهم كافر لا مشرك **قلنا** قد ثبت ان الكافر في الشرع
هو اسم لمن يستحق اعظم انواع العقاب ولا شك في ان المشرك يستحق اعظم
انواع العقاب فعمهما التعريف ح اذا تناول كل كافر كما يتناول كل مشرك
فيجب ان يكونا متساويين وهو المطلوب وايضا فقد اجمعت الامة على ان
قوله تعالى اقتلوا المشركين متناول لجميع الكفار وايضا فلو كان الشرك هو
القول بالشريك لله تعالى على ما هو موضوع في اصل اللغة للزم فيمن جحد
الصانع ونفى الشرائع والرسل ان لا يكون مشركا وهو ظاهر البطلان ٥
مسئلة من رمى نبيا ثم امن به وتاب من قبله قبل وقوع
الاصابة له بتلك الرمية بناء على صحة التوبة من المسبب قبل وجوده كما هو الصحيح
فانها اذا وجدت الاصابة بعد ذلك لم يسم فاعلها كافرا بالاتفاق لعدم ٥
استحقاقه العقاب وان سمي فعله كفرا عند الاكثر لانه مما يستحق عليه
اعظم انواع العقاب وانما منع من الاستحقاق هنا مانع هو التوبة وقال
والقاسم بعض ان لا يسمى كفرا ايضا ولا يسمى الفاعل كافرا **قلنا** ٥
قد بينا ان الكافر ليس يشتق من الكفر حتى يلزم من حصول
احدهما حصول الاخر ومن انتفائه انتفاؤه وانما هو اسم لمستحق عقاب
مخصوص ولهذا يسمى الكافر بعد الموت كافرا ولا فعل له ولا يسمى التائب

كافرا وان

كافرا وان كان قريب عهد به واذا كان كذلك جاز ان يسمى الفعل كفرا وان لم يسمى
فاعله كافرا وكذا كل ذنب تاب منه فاعله فان التوبة انما تغير حال الفاعل
لاسقاطها العقاب فتخرج عن كونه كافرا ولا تغير حال الفعل فهو باق على ما كان
يوصف به من كونه كفرا ونحوه وهو نظير ما تقدم في خصال الايمان ان كلا
منها ايمان وان كان فاعلها فاسقا او كافرا لانه لا يسمى مؤمنا بخصلة واحدة
من خصال الايمان **مسئلة** الاسباب الموجبة للكفر اربعة احدها فعل
القلب وهو يشمل الاعتقاد والعزم وثانيهما ان لا يفعل كان لا يعرف الله تعالى
او لا يقر بلسانه او لا يهاجر من دار الكفر حيث لا عذر فيهما وهل الكفر في ذلك
في الباطن والظاهر ام في الظاهر فقط سيأتي الكلام فيه وثالثها
فعل الجوارح كالسجود للصنم والاستخفاف بالنبي صلعم ورابعها القول
كاظهار كلمة الكفر وقد اشار الامام عليه السلم الى هذه الاربعة على هذا الترتيب
وذكر ما فيها من الخلاف فقال قالت ه جميعا وقد يقع الاكفار وهو الحكم بالكفر بفعل
القلب هذا اول الاسباب الاربعة وذلك كالاعتقاد الموجب للكفر نحو
اعتقاد الثاني واعتقاد قدم العالم وتأثير الكواكب ونحو ذلك وكذا الظن
فحكمه حكم الاعتقاد فالعبارة شاملة له والعزم على كفر اي كفر كان
لما تقدم ان العزم على الكفر كفر لانه استخفاف وسواء كان الكفر المعزوم عليه
فعلا كاعتقاد الثاني وكالسجود للصنم او كان قولا ككلمة الكفر او تركا كترك
التوحيد او ترك المعرفة بالله فعطف ترك المعرفة بالله على الكفر من عطف
الخاص على العام والمراد بالترك الاصطلاحي وهو فعل الضد او اللغوي وهو
النفي المحض ويكون في تعلق العزم به تسامح على القول بان الارادة لا تتعلق بالنفي
وقد يقع الاكفار ايضا بان لا يفعل وهذا هو ثاني الاسباب الاربعة وذلك
ثلثة اقسام لان متعلق النفي اما فعل قلبي كالجهل بالله وهو ان لا يعرف الله فهو
كفر اجماعا او فعل جارحة كترك الهجرة مع التمكن وعدم العذر او قول كترك
الاقرار بالشهادتين كما تقدم وهذا مذهب ابي هاشم ان ان لا يفعل هو الكفر
نفسه وقال ابو علي بل الكفر هو الترك وهو عنده فعل فلا يكون الكفر عنده
الا بالافعال فقط وقالت الكرامية لا كفر بفعل القلب فلا يكون اعتقاد الثاني
والعزم على الكفر كفرا ولا يكون الجهل بالله وعدم معرفته كفرا لان الايمان

عندهم هو الاقرار باللسان فقط ولا مدخل لفعل القلب في الايمان ولا الكفر
لنا قوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم بين ان الايمان قد يكون بالقلب
فكذلك يجب في الكفر لانهما ضدان يدخل احدهما حيث يدخل الاخر وقيل الكفر
يدخل في العزم للاجماع على ان العزم على الكفر بفعل او قول كفر ولا يدخل في
الاعتقاد بل مجرد النطق كاف وبطلانه ظاهر فان الاجماع على دخوله في الاعتقاد
ايضا فان من اعتقد مع الله ثانيا كفر بالاجماع ولان المنافق كافر بالاجماع
وبالقران على ما مر وقيل انما الكفر بفعل القلب كالاعتقاد والعزم على ما تقدم
لا فعل الجوارح فلا يقع به كفر والقايل بذلك هم الاشعرية بنا على ان الايمان هو
التصديق بالقلب فقط فيكون ضده الذي هو الكفر كذلك ايضا قلنا
عبادة الصنم كفر كالسجود وكذلك الاستخفاف بالنبي وسنته والقران بتمزيقه
وهذا اشارة الى ثالث الاسباب ويدخل في فعل الجوارح اتخاذ الزي المخصوص
بالكفار وما اشبهه وقيل لا كفر الا بالقول فقط ولا كفر بفعل القلب ولا
فعل الجارحة ولا بالترك وهذا اشارة الى رابع الاسباب قلنا قد ثبت
ان الجهل بالله تعالى كفر اجماعا وكذا عبادة الصنم والاستخفاف بالنبي بغير
اللسان وتحريق المصاحف ونحو ذلك وليس شي منها بقول وقيل القول لا يدخله
كفر وانما يقع الكفر بما ينضم اليه من اعتقاد او غيره وهذا مذهب الجهمية
قلنا بل التكلم بالكفر واظهار كلمته كفر فان من قال الله ثالث ثلاثة
او قال الله هو المسيح كفر بصريح القران وكذا من سب الانبيا وادعى في القران
تناقضا او كذبا او نحو ذلك وقال ع لا كفر بان لا يفعل لما تقدم ان النفي ليس بجهة
عنده لاستحقاق العقاب بل انما يقع الكفر بالافعال فقط وان لا تفعل يسمى
تركا هو فعل عنده فيقع به الكفر قلنا من لم يعرف الله مع التمكن من معرفته
كفر اذ هو جهل بالله وهو كفر اجماعا واعلم ان ابا علي يوافق في كفره لكنه
يعلقه بالمعنى بالترك لا بالنفي وابو هاشم بالنفي فالاحتجاج عليه بمثل هذه الجهة
قليل الجدوى وانما يبطل مذهبه ما تقدم ان النفي يصلح جهة للاستحقاق ٥
مسلة الخطا مطلقا سوا كان كفرا او فسقا او غيرهما على ضربين
تصريح وتاويل فالتصريح كلما اقدم عليه فاعله وهو عالم بقبحه غير مدخل له في
شبهة كالاستخفاف بالنبي واهانة القران تمردا او فرارا من غير شبهة وكارتكاب

العاق

العاق انواع الكباير مع العلم بقبحها وانه نهى عنها وكذا ما علم قبحه بضرورة العقل
كالظلم والكذب او بضرورة الشرع كالزنا وشرب الخمر فان الخطية فيه لا تكون
بتاويل اصلا واما التاويل فهو ما ادى اليه فاعله شبهة واقدم عليه معتقدا
حسنه عكس ما ذكرناه اولا كاعتقادات المشبهة المجبرة من ظواهر متشابه القران
وكارتكاب كثير من البغاة الخروج على ايمة الهدى لما عرض لهم في امامتهم من
الشبه وتخطية المعتزلة في حصر الامامة في علي واولاد الحسنين ونحو ذلك اذا
ثبت ذلك فاعلم ان الاكفار مع التصريح يصح اتفاقا والا لما وقع كفر قط واما
مع التاويل فقالت الهدوية يصح الاكفار مع التاويل ايضا وهو ان يكون قايلا
بقول يلزم من صحته كذب الرسول صلعم لزوما قطعيا وان كان يرى انه على الحق
وعلى اتباع الرسول صلعم اذ اكثر الكفار المجمع على كفرهم متاول كنفاة الصانع
من الفلاسفة واصحاب النجوم ومن يقول بقدم العالم فانهم يرون انما هم عليه
هو الحق ويوردون في تصحيحه انواع الشبه ويكثرون في ذلك الاسولة والاجوبة
وكذلك اليهود والنصارى وغيرهم فاذا لم يدفع الشبهة واعتقاد الاصلاح
كفر التصريح لم يدفعا كفر التاويل وايضا اذا كانت المعصية كفرا فانما ذلك
لكونه يستحق عليها عقابا عظيما ومعلوم ان من اقدم عليها جاهلا فانه
يستحق عقابها لا ملامع عقاب جهله بقبحها اذ هو ذنب اخر وكيف يجعل
جهله مخففا من عقابها وايضا الواجب جعل التاويل من كونها كفرا لاخرجها من كونها
قبيحة وهو باطل كيف وقد صرح القران بان من اقدم على الباطل معتقدا
حقيته من الاخسرين اعمالا بقوله تعالى قل هل ننبيكم بالاخسرين اعمالا
الاية وقال ح لا اكفر احدا من اهل القبلة يعني من صدق النبي فيما جا به وصلى
الى قبلته لم يحكم بكفره وهذا هو معنى عدم الاكفار بالتاويل كما هو مروي
عن ابي الحسين وابن الملاحمي والرازي والاشعري وقال به الامام يحيى وروي
عن المويد قلنا ذكرنا على ابي حنيفة معلوم ان المكلف بعد ان صدق النبي
وصلى الى قبلته اذا استحل الخمر او استخف بالنبي بان سبه صلى الله عليه وسلم
كفر اجماعا من الامة على ذلك وكذا ما علم ضرورة انه مشتمل
كمن اعتقد في انواع الفواحش والكباير ان الله تعالى يفرد بفعلها وان العبد
مرغم فيها غير ملوم عليها فانا نعلم ضرورة ان هذا اكفر استحلها واعتقد عدم

حرمتها بل الثاني الاول اعظم افترا واشد جراءة لان فيه هتكا لحرمتها مع اضافتها
الى الله تعالى وفي الاول انما هتك لحرمتها فقط وكذا من جوز على الله انواع
القبائح وارسال الكذابين فانه بالضرورة يمكن سب الانبيا ورميهم بالكذب
والبهتان من غير فرق فاذا كان المستحل والساب كافرا بالاجماع وكذا ما علم
ضرورة انه مثله او اعظم منه فان قيل هذا التكفير بالقياس وهو لا يجوز
قلنا الممتنع هو التكفير بالقياس الظني واما القطعي فيجوز وهذا قياس
الفحوى وهو قطعي اتفاقا بل ذهب اكثر العلما الى انه ليس بقياس بل نص ومما
احتج به ابو حنيفة من قوله صلعم لا تكفروا اهل قبلتكم وكذا قوله صلعم من صلى
الى قبلتنا واكل من ذبيحتنا فله ما لنا وعليه ما علينا فهو احادي فلا يوجد
به في هذه المسئلة وان سلم فمراده من لم يصدر منه ما يوجب كفرا جماعا من

مسئلة

الادلة قالت به وغيرهم ولا يجوز اكفار الغير الا بدليل
انما ضرورة من الدين كما نعلم كفر من عبد الصنم او تهود او تنصر او جحد
واما الا لله ولا يكون حينئذ الا بدليل قطعي سمعي اما انه لا بد من كونه قطعيا
فلان الاكفار اضرار بالغير ولا يجوز الاضرار به الا مع تيقن الاستحقاق
والمفيد للتيقن هو الدليل القطعي لا الظني وايضا فالاكفار هو اعتقاد
كفر الغير ولا يجوز لنا فعل الاعتقاد اصلا الا اذا كان علما والعلم انما يكون عن الدليل
القاطع واما انه لا بد من كونه سمعيا فلما ثبت من ان الكافر اسم شرعي اذ هو اسم
لمن يستحق اعظم انواع العقاب على ما تقدم في تعريفه ومقادير الثواب والعقاب
مما لا مدخل للعقل فيه في معرفتها وحينئذ فالاكفار لا دليل عليه الا السمع
وهو نص الكتاب او السنة المتواترة او الاجماع القطعي المتواتر او القياس القطعي
كما تقدم الاشارة اليه فالتكفير والتفسيق بغير دليل قاطع معصية محتملة
عندنا وقال بعضهم بل تكفير المسلم كفر قلنا ان كفره من حيث انه مثله نعم
والا فلا دليل على كونه كفرا فان قيل من قامت شهادة على كفره او كان مقيما
في دار الكفر غير مميز نفسه بعلامة فانه يحكم بكفره ويجب اعتقاد كونه كافرا
والمعلوم ان الشهادة والاقامة لا تفيد الا الظن فكيف جاز الاكفار من غير
دليل قطعي قلنا لا نسلم عدم الدليل بل قام الدليل القاطع وهو الاجماع
على انه يجب الاكفار عند الشهادة والاقامة المذكورين فالاكفار عندهما لم يكن

الا عن قاطع

الا عن قاطع لكن لا يجوز اعتقاد كونه كافرا في نفس الامر بل بالنسبة الينا وفي ظاهر
الشرع ومن ثم قيل انه لا يكون لعنه الا بشرط كما اذا قامت شهادة على اسلامه او كان
ظاهره ذلك وجب اجرا احكام المومنين عليه واعتقاد انه مومن في الظاهر
فقط لا في نفس الامر واعلم ان جميع ما ذكرنا في التكفير جار في التفسيق اذ
لا يكون تفسيق الغير الا عن دليل قاطع للوجهين المذكورين اولا ولا يكون الدليل
الا سمعيا اذ هو اسم لمن يستحق العقاب وانما يعلم بالسمع وكذا ما ذكر من السؤال
وجوابه فهذا ما يتعلق بتكفير الغير وتفسيقه واعلم انه هل يجوز ان يعصي الكفر
في نفس الامر ولا دليل عليه وكذلك الفسق ام لا يجوز ولنمهد له مقدمة فنقول
المعاصي ثلث كفر وفسق وصغيرة فمعاصي الكفر غير ملتبسة بغيرها اذ ما
من معصية الا ويمكن نعلم انها كفر وليست بكفر واما معاصي الكبائر الفسق
فبعضها متميز عن غيرها وهي ما علم كبرها وبعضها غير متميزة من الصغاير وهي
سائر المحتملات فما من معصية الا ويجوز ان تكون كبيرة وان تكون صغيرة
فقد ثبت ان الكفر متميز عن غيره مطلقا والصغيرة غير متميزة مطلقا والفسق
بعضه متميز وبعضه غير متميز والى هذا اشار الامام عليه السلم بقوله ولا يجوز ان
يعصي كفر في نفس الامر لا دليل عليه في الخارج بان تكون المعصية محتملة
ان تكون كفرا وان لا تكون وذلك لما يتعلق بالكفر من التكاليف الشرعية اذ له
احكام تختص بها كحرمة المناكحة والموارثة والدفن والذبيحة ونحو ذلك
فلا بد من دليل يدل على ان المعصية كفر او غير كفر والا لكان التكليف
بتلك الاحكام المنبنية على الكفر تكليفا بما لا يمكن العلم به وهو محال ويجوز
فسق في نفس الامر لا دليل عليه في الخارج كما يجوز في المعاصي المحتملة ان تكون
فسقا وان تكون صغاير ولا سبيل الى العلم باحدهما اصلا والا لتعينت الصغاير
وتعيينها قبيح اذ هو اغرا بها والاغرا بالقبيح قبيح كما تقدم في موضعه فان
قيل لم يصح ان يكون المكلف كافرا في نفسه وغيره لا يعلم ذلك فهذا كفر
لا دليل عليه قلنا لم ندع انه لا بد من معرفته وقوعه بل قلنا لا بد من طريق
يعلم بها كونه كفرا اذا علمنا وقوعه وذلك ظاهر وقال ابو رشيد وهو
مذهب السيد المويد بالله من اهل البيت عليهم السلم يجوز كفر لا دليل عليه كما يجوز
فسق لا دليل عليه اذ الكفر كالفسق في ذلك وان قلتم للكفر احكام تعبدنا بها فلا

بد من دليل عليه والا كان تكليفا لما لا نعلم قلنا كذلك الفسوق للفسق احكام ايضا
نعرف بانها كرد الشهادة ووجوب المعاداة قلنا اما الشهادة فقد اجاب عنها
ص بان ردها ليس من احكام الفسق المختصة به اذ قد ترد الشهادة من غير فاسق
ايضا كالصبي والمجنون ونحوهما واما المعاداة فانما تجب على المفصل لمن علم فسقه
فمن لم نقطع بفسقه لم تجب معاداته بل لم تجز ولما كان هذا الجواب ضعيفا كان
الاولى ما اشار اليه الامام بقوله **قلت** سلمنا ان للفسق احكاما تختص
ايضا كالكفر فالواجب حينئذ هو تعيينهما معا لما تعلق بهما من الاحكام
لكن منع من تعيين الفسق مانع وهو تعيين الصغائر اذ لو تعين كل فسق لعلم ان
ما سواه صغيرة فاستلزم تعيين الصغائر مانع في الفسق تعيينه دون الكفر فانه
لا يمنع من تعيينه مانع لانه لو التبس بغيره لما التبس الا بالفسق لقربه منه فيلزم
من تعيينه تعيين بعض الفسق وتعيين بعض الفسق جائز كالكبائر فكان
الدليل المقتضي لتعيين الكفر غير معارض فوجب العمل بمقتضاه وهو
القول بالتعيين بخلاف الدليل على تعيين الفسق فانه معارض بما في تعيين الصغائر
من المفسدة فلم نعمل بمقتضاه بل قلنا لا تعيين الفسق بل يجوز فسق لا دليل
عليه فصح ما ذهب اليه الجمهور وبطل ما ادعاه ابو رشيد **مسئلة**
حكى ق عن المعتزلة جميعا ان المجبرة والمشبهة كفار تجب استتابتهم ولا يصلى عليهم ونحوه
فلا تحل ذبيحتهم ولا مناكحتهم ولا موارثتهم واعلم انه لم ينقل عن احد من اهل البيت
ولا من المعتزلة خلاف في كفر المشبهة واما المجبرة فقال جمهور المعتزلة البصريين
والبغداديين واكثر اهل البيت عليهم وقد صرح الهادي والقاسم والناصر
وابو طالب وص بالله انهم كفار وادعى ابو عبد الله الداعي اجماع اهل البيت على
ذلك وقال ابن مبشر من المعتزلة وروي عن م بالله وهو قول ص بالله اولا
وبه قال الامام يحيى بن حمزة عليهم انهم ليسوا كفارا بل مخطئين خطأ محتملا
ثم اختلفوا بعد ذلك في كفرهم من اي انواع الكفر هو على اربعة اقوال القول
الاول قال ع و ص وجعفر ان لهم حكم المرتد وقال به من اهل البيت القسم
وابو طالب والجرجاني والمنصور بالله عليهم والقول الثاني احد قم وعامة بن الاخشيد
بل لهم حكم الذمي القول الثالث قول ق البلخي لهم حكم المسلمين في المعاملة
الكلام في العقاب نعني انهم كفار ان لهم عقاب الكفر دون الاحكام والمعاملات

فهم كالمسلمين

فهم كالمسلمين في ذلك والقول الرابع لبعضهم ان حكمهم حكم اهل الحرب وهو مروي عن
الناصر عليهم وقال ابن مبشر المشبهة كالمجبرة اذ المجبر غالط في فعله لا في ذاته اذ هو مقر
بالله وناف عنه التشبيه وانما غلط في اضافة الافعال اليه ويجوز ان يفعل
القبيح ونحو ذلك والغلط في الافعال وحدها لا يقتضي كفرا لانفصالها عن الذات
قلنا رد على ابن مبشر لا نسلم ان المجبر غير غالط في ذات الله تعالى
بل هو غير عارف بالله كما سيأتي في مسألة مستقلة ولا شك ان الجهل بالله كفر
اجماعا ثم ولو سلمنا انه غير غالط في الذات بل في الفعل فقط فان غلطه
في الفعل كفر ايضا وقد كفرنا المجبرة لغلطهم في الفعل من وجوه اربعة
الاول انهم ينسبون كل ظلم وجور الى الله يعتقدون ذلك ويدينون به ويعـ
ويبرؤون ممن لم يعتقده وقد ثبت ان تسمية الله ظالما كفر اجماعا ولا وجه له
الا نسبة الظلم اليه ويحقق ذلك ان تسمية الله ظالما مشتمل على امرين
لفظي وهو مجرد التسمية ومعنوي وهو نسبة الظلم اليه فكونه كفرا اما للامرين
اللفظي والمعنوي والاول باطل وهو ان يكون كفرا لمجرد التسمية لانه اذا كان
فاعل الظلم حقيقة كان تسميته ظالما حقيقة جارية على نهج الصواب لان كل
اسم هو حقيقة في معنى فانه يجوز اطلاقه على الله تعالى ان صح عليه ذلك
المعنى فلا يكون مجرد التسمية خطأ فضلا عن ان يكون كفرا فلم يبق الا ان كونه
كفرا للامر المعنوي وهو نسبة الظلم اليه كما تقدم فان هؤلاء المجبرة قد نسبوا
الى الله تعالى كل ظلم وجور بل قالوا لا يتصف بالظلم الا الله تعالى فيجب ان يكونوا
كفارا وان لم يسموا الله تعالى ظالما لما ثبت ان مجرد التسمية لا تأثير لها في الكفر
البتة وهذا القياس قطعي موجب للعلم فان الاخذ به في التكفير وقد اعترض
هذا الدليل بان تقسيمكم وهو قولكم كونه كفرا اما للامر اللفظي والمعنوي
قاصر غير حاصر لجواز ان يكون لمجموع الامرين اللفظي والمعنوي فالمعنوي جزء
علة مستقلة الا ان يجاب عنه بان الامر اللفظي فانه لا تأثير له لا مع الانفراد
ولا مع الانضمام وفيه نوع خفاء الثاني من وجوه التكفير انهم استحلوا كبائر
العصيان وانواع الفواحش كفر اجماعا وهؤلاء يقولون الله خالقها وفاعلها
والعبد مجبر عليها غير ملوم عليها ولا شك ان هذا اعظم من استحلالها لكونه حجة
الثالث ان من سب الله تعالى ولو بكلمة واحدة كفر اجماعا وهؤلاء يقولون

ان كل ما وجد في العالم من ظلم وجور وكذب وهتك وكفر فانما وقع بارادة الله
وهو الفاعل له والمتصف به ولا شك ان هذا غاية كل سب ونهاية كل شتمه
فكيف لا يكون كفرا ومن ثم قال بعض اصحابنا كفر المجبرة اظهر من كفر من قال
بنبوة مسيلمة فانه انما كفر لتصديق الكاذب في دعوى النبوة ومعلوم ان المجبرة
تعتقد ان الله تعالى خلق في مسيلمة دعوى النبوة واعتقادها وخلق في اتباعه
تصديقه واعتقاد نبوته واراد ذلك كله ورضي به واحبه وكره منهم
جميعا اعتقاد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وتكذيب مسيلمة فقد بذلوا
الجهد في براءة مسيلمة والاحتجاج له ودفع اللوم عنه واعتقدوا ان كل ما جاء به
فهو من عند الله والله خالقه ومريده فكيف التوقف في كفرهم والحالة هذه
الوجه الرابع من وجوه تكفيرهم انهم لا يعلمون نبوة نبينا صلى الله عليه
وكل من لم يعلم نبوته فهو كافر وانما قلنا انهم لا يعلمونها لانها مبنية على ان الله تعالى
عدل حكيم لا يجوز ان يظهر المعجزة على من ليس بنبي وان بعث الكذابين فلا
ثقة لنا بنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم ولا بصدقه فيما جاء به ولا شبهة في ان ذلك
كفر اجماعا فهذه الوجوه الاربعة اقوى ما يدعى به كفر المجبرة من حيث الغلط
في الافعال وقد تقدم ما في الوجه الاول واما الوجوه الاخر فهي قوية الدلالة
على نحو الجهمية ممن لم يثبت للعبد فعلا اصلا واما في حق غيرهم ففيها نوع ضعف
وسياتي بيان كفرهم من حيث الذات وانهم جاهلون بالله تعالى غير
عالمين به وذكر الخلاف في ذلك واما المشبهة فكفرهم ظاهر اذ لا يعلمون
قدرة الله تعالى وعلمه وقدمه وغناه ولا سائر صفاته ولا عدله وحكمته
والجهل بذلك كفر اجماعا وقال ك المجبرة اشد من المشبهة كفرا لان المجبرة
تضيف كل القبائح الى الله تعالى وبذلك تدفع عن ارباب الكفر واهل الضلال ومردة
الشياطين وتحتج على براءتهم ونفي الحرج واللوم عنهم وغير ذلك مما لا تقول
به المشبهة فكان المجبرة اعظم كفرا واشد طغيانا واذا ثبت كفر المجبرة والمشبهة
بما قدمنا من الادلة كانت ديارهم دار حرب واجريت عليهم احكام الحربيين
لا احكام الذميين كما يقوله قوم وتمامه لا احكام المسلمين كما قاله ق ولنا
على ذلك انه اذا قد ثبت لهم الكفر فقد لزمت احكامه قطعا فيجب ان يجري
عليهم كسائر الكفار والاصل في الكفر عدم الذمة فتثبت لهم احكام الحربيين

فان تشهدوا

فان تشهدوا اي ينطقوا بالشهادتين قبل ان يظهر منهم شيء من الجبر
والتشبيه فمسلمون ثم اذا اظهروا الجبر او التشبيه بعد ذلك فمرتدون كما قال
ابو علي والقاضي وغيرهما فيجري عليهم بعد ذلك احكام المرتدين فاما لو لم
تشهدوا الا بعد ان اظهروا الجبر والتشبيه لم نحكم باسلامهم لان مذهبهم الجمع
بينهما **مسئلة** قال ك وجماعة من المعتزلة والشك في كفر المجبرة
والمشبهة كفر وتوقفوا في الشاك الثاني وقال قوم الشاك الثاني ايضا كافر
وكذلك الثالث والرابع وتوقف بعضهم في الشاك الثالث وقال م ان
صوبهم فتصويبهم كفر لانهم قد وافقوهم في الاعتقاد حينئذ وان خطاهم
ولم يكفرهم فلا يكون ذلك كفرا منه ولا خطا اذ لا يجب على المكلف الا اعتقاد
الحق وخطا مخالفه واما احكامه وهل هو كافر ام لا فلا يجب اذ دليل كون
الذات كفرا شرعي كما تقدم وليس كل احد مكلف بمعرفته وانما يكلف بها
العلماء والائمة ومن جرى مجراهم لما عليهم من التكاليف المتعلقة بهم قال مولانا عليه
قلت ولا يكفر ايضا لو تردد في اخطائهم وكان مخطيا بذلك وذلك انه
لا يجب على المكلف الا ان يكون اعتقاده على وفق الحق ويحب الصواب ولا يجب
عليه التعرض لمخالفته وحكمه وهل يكون كافرا ام مخطيا فقط اذ لا يجب التعرض
لتكفير الغير وتفسيقه الا حيث يكون عليه تكاليف تتعلق بذلك الغير
ويختلف بحسب حال ذلك الغير في الخطا وعدمه فانه يجب عليه حينئذ
تكفيره وتخطيته بحسب معصيته فمتى اخل بهذا الواجب مع اعتقاده
على وفق الحق كان مخطيا فقط اذ لا دليل على الكفر وقال بعض اصحابنا
بل لو تردد العدلي في تخطية المجبر كفر اذ مع ذلك التردد لا يبقى اعتقاد العدل
ثابتا لان اعتقاد العدل واعتقاد الجبر متنافيان والشك في احد المتنافيين
يوجب الشك في الاخر والجواب انا لا نسلم تنافيهما بحيث يكون
الشك في احدهما شكا في الاخر بدليل انه يصح ان يعلم العدل ثم لا يعلم
ان الجبر مناف له الا بعد تامل ونظر فقد صح ان نعلم العدل حسنه والجبر
مجهول فالاولى ان نعلم العدل والجبر متردد فيه مشكوك واعلم ان الامام
يوافقهم ان التردد كفر حيث يزول به اعتقاد العدل وهم يوافقونه انه ليس
بكفر حيث يبقى معه اعتقاد العدل وانما الكلام حينئذ في انه هل يبقى

معه اعتقاد العدل او بروك وقد تقدم الدليل على صحته بغاية ثابتة
قد علم بما تقدم ان من كان بالقرب من ديار المجبرة او غيرهم من شاين كفار التاويل
بحيث يعلمون به شي من احكامهم كتحريم مناكحتهم وموارثتهم والاقامة في دارهم
ونحو ذلك فانه يجب عليه النظر في كفرهم اذ لا يجوز التقليد فيه بوجه من الوجوه
ولا يجوز التقليد في الاحكام المنبنية عليه الا بعد معرفته كما تقدم الاشارة عليه
في اول الباب **مسئلة** قالت البصرية المجبرة والمشبهة كل واحد منهما
غير عارف بالله اما المجبرة فلانه سدوا على انفسهم طريق المعرفة كما سياتي واما
المشبه فقال ع لانه لما عرف ان للعالم محدثا غيره عرف الله جملة ثم لما اثبته
جسما افسد اعتقاده الاول وصار معتقدا لرب هو جسم ما فيا للكل رب سواه
وقد نفى الله تعالى فكيف يقال انه عرفه وقال م بل لانه لم يعرف الله بصفة
تخصه وتميزه عن غيره وهذا الخلاف بين الشيخين في تعليل عدم معرفة
المشبه مبني على خلافهما في اول العلم بالله فابو علي يقول هو العلم بان
للعالم محدثا غيره وابو هاشم يقول هو معرفته بصفته تخصه فالعلم بالله
قد حصل للمشبه عند ع لكنه افسده وم يقول لم يحصل له قط وقال
ك المشبه غير عارف بالله تعالى لما تقدم من انه انما استحسنا اد العقل
وجوارح ونفي القديم الذي ليس بجسم ولا عرض لا المجبرة لانهما من وافقنا
في صفاته وفي انه لا يرى كالعاري والجهمي فعارف بالله واما قوله على
الافعال فلا نسلم انه سد به على نفسه طريق معرفة الله كما سياتي والاسلا
وان جعل المجبر عارفا بالله دون المشبه لكن المجبر عنده اسوا حالا واشد
كفرا من المشبه كما تعد مرد ذلك عنه وقال ق المجبرة والمشبهة لا يجهلون
الله مطلقا بل يعرفونه من وجه دون وجه فيعرفونه من حيث انه محدث
للعالم قادر عالم حي موجود ونحو ذلك ويجهله المشبه من حيث انه قديم
ليس بجسم يستحق صفاته في الازل عدل حكيم ونحو ذلك ويجهله المجبرة
من حيث انه لا يرى بالابصار وانه عدل حكيم ونحو ذلك وجهل المشبه
اكثر من جهل المجبرة وقال ابو الهذيل بل هما يعرفان الله تعالى على الجملة دون
التفصيل اذ يعرفان انه محدث للعالم وانه قادر عالم حي ونحو ذلك صح
لكنهم لا يعلمونه على التفصيل بجميع صفاته التي تجب له او يستحيل عليه وكيفية

استحقاقها

استحقاقها ونحو ذلك وهذا القول قريب مما قبله ولا يقال ان المشبه نقض اعتقاد
الاول باعتقاده الثاني حتى صار معتقدا لرب هو جسم ما فيا للكل رب سواه
قد نفى الله تعالى كما احتج به الشيخ ع فيما تقدم لانا نقول لا نسلم ان الاعتقاد الثاني
نقض الاعتقاد الاول فان من علم ان زيدا في الدار ثم اعتقد قاعدا فيها والفرض
انه قائم او اعتقد انه طويل والفرض انه قصير ونحو ذلك فانه لا يقال انه
نقض علمه بانه في الدار والالزم في كل من اثبت لله صفة زائدة او نفى عنه
شيا من صفاته ان يكون جاهلا به نافيا نقضا على نفسه العلم الاول لا نرى
انه يصح ان يقال ان ابا علي لم يثبت الا ربا منفيه عنه الصفة الاخص فاثبت
كل رب سواه ونقول في ابي القاسم انه لم يثبت الا ربا ليس له صفة بكونه مدركا
ومريدا وكارها زائدة على غيرها من الصفات نافيا لكل رب سواه فكما
ان هذا ونحوه ليس نقض للعلم الاول كذلك اعتقاد المشبهة وان كان كفرا فانه
لا يكون نقضا للعلم بالله على الجملة **قلنا** الدليل على ان المجبرة لا يعرفون
الله تعالى انهم سدوا على انفسهم طريق المعرفة لقولهم بخلق الافعال وانما قلنا
ذلك لوجهين احدهما ان الدليل على ان للعالم محدثا انما هو بالقياس على الفعل
في الشاهد حيث قلنا اشتركا في الحدوث فوجب ان اشتركا في الحاجة الى
محدث وهولا المجبرة قد نفوا الفعل في الشاهد فلا يمكنهم العلم بان العالم له
له من محدث وقد يقال هو ضعيف هذا وان الصحيح ان له طرقا اخر طريقة ابن
الملاحمي وطريقة ابي الحسين على ما تقدم في موضعه وثانيهما انه لا طريق
الى ان الله تعالى فاعل للعالم وصانع له الا حدوث بحسب اختياره وعلى وفق
قصده ودواعيه وهذه الطريقة عندهم لا تصلح دليلا على اثبات الصانع
الفاعل فانها قد حصلت في احدنا ولم يجعلوه فاعلا ولا صانعا لما يحدث منه
فاذا لم يصلح دليلا في الشاهد لم يصلح دليلا في الغايب واذا لا طريق لهم الى
ان الله تعالى محدث للعالم وصانع له وحينئذ فانما اضافوا العالم الى الفاعل في
اعتقادهم والفاعل في اعتقادهم ليس من وجد الفعل باختياره بل هو شي
اخر فقد اضافوه الى غير الله وجهلوا الله تعالى بالكلية وصاروا مصيفين
العالم الى فاعل غير معقول كما اضافته الطبايعية الى الطبع والمنجمية واهل
العناصر الى النجوم والعناصر ولا شك ان من هذا حاله فهو جاهل بالله تعالى

غير عارف به البته واعترض هذا بان الدليل اذا كان دليلا في نفس الامر موصلا الى
العلم شاهدا وغايبا فان عدم ايصاله الى العلم في الشاهد لعروض شبهة كان
عدم ايصاله الى العلم في الغايب ولا اخرجه عن كونه دليلا موصلا الى العلم وانما
يلزم ذلك لو كان الغايب لا يثبت الا بالقياس على الشاهد لكنا قد بينا عدم الحاجه
الى القياس **نعم** هذا يصلح الزاما للمجبره وبعضا عليهم فيقال لهم ما ذكرتم من
الدليل على اثبات الفاعل في الغايب منقوض بحصوله في الشاهد ولم يدل على الفاعل
عندكم وقد تخلف المدلول عن الدليل فيلزم خروج الدليل عن كونه دليلا موصلا
الى العلم في الغايب **تنبيه** على القول بان معرفة الله تعالى جمله ضروريه
كما اختاره الفقيه حسام الدين كل من المجبره والمشبهه وغيرهم عارف بالله
جمله وان جهلوه تفصيلا كما يقوله ابو الهذيل وقد مر انه قول البلخي وان كانا لا
يقولان بان المعرفه ضروريه **تنبيه** اخر قد بينا اصحابنا على كفر المجبره وجهلهم بالله
تعالى انه لا يسقط فرض الصلاه قال القاضي لقضاه فلو بنى احدهم مسجدا لم يصر مسجدا
ويكون ذلك حسنا وتصير عباداتهم قبيحه لانهم لا يعرفون مستحقها قال بعض
اصحابنا صلوه المجبره وعباداتهم كفر لانها موجهه الى غير الله تعالى بل الى رب يريد
يوم القيمه ويخلق القبايح ويريدها حتى ان قايلهم يقول هو يرى من رجا لا يرى
يوم القيمه فلا يكون مريدا لكل كفر وفاحشه تقع في العالم وهذا مبني
على جهلهم بالله تعالى وقد تقدم ما فيه **مسئله** قد وقع الاتفاق
على ان كافر التصريح خارج عن امة النبي صلعم وعن اهل القبله واما كافر
التاويل فقالت به ويوصف الكافر المتاول بانه من الامه ومن اهل القبله
والصلوه وقيل لا يوصف بشي من ذلك لان امة النبي صلى الله عليه وسلم هو من صدقه
وتابعه وكافر التاويل غير متابع ولان امة النبي صلعم اسم مدح فلا يستحقه
الا المومنون وايضا فالاتفاق على انه اذا قيل اجماع الامه فانما يراد بالامه
المومنون فقط ولانه قد تقدم ان المجبر والمشبه جاهلان بالله فلم يصدقا
النبي حينيذ اذ لا يعرفان من ارسله فضلا عن صدقه ولا صلاه لهما ولا قبله
فثبت انهم لا يوصفون بشي من ذلك **قلنا** الامه في الاصل كل من بعث الله
النبي عليه السلم ثم صارت في العرف لكل من صدقه واعتقد وجوب اتباعه
سوا كان مومنا ام لا بدليل ما جا عن النبي عليه السلم من قوله ستفترق امتي الى ثلث
وسبعين

وسبعين فرقه الخبر فجعل كل تلك الفرق من الامه وليس المومنه منها الا واحده فقط
وهي الناجيه وكذلك اهل القبله والصلوه كل من صدق بهما واعتقدهما واذا كانت
الامه واهل القبله والصلوه هم من صدقه صلعم واعتقد وجوب اتباعه فلم
لا يكون كافر التاويل منهم وهو مصدق للنبي عليه السلم ومعتقد لوجوب اتباعه فان
قيل فقولكم امه النبي كل من صدقه اتريدون التصديق باللسان فقط ام بالقلب
واللسان والاول باطل والا لكان المنافق من الامه فتعين الثاني وحينئذ
فلا يكون كافر التاويل مصدقا لانه لا يعرف ذلك بقلبه لما تقدم انه جاهل بالله
وايضا اذا كان جاهلا بالله لم يكن صلاته صلاه بل يكفر على ما تقدم فكيف
يقال انه من اهل الصلاه **قلنا** اذا كان جاهلا بالله لم يكن صلوته صلاه
لكن مرادنا التصديق بالقلب لكن لا يشترط ان يكون عن علم بل اذا كان عن اعتقاد
اي اعتقاد كان فانه تصديق ولا شك ان كافر التاويل معتقد لصدق الرسول علم
وجازم به وان لم يكن ذلك الاعتقاد علما واما الصلوه فلم نجعله من اهلها بمعنى
انها صحيحه منه بل بمعنى انه يعتقد وجوبها ويصدق بذلك على ما مر ٥ ٥
مسئله ع وم ولا يصلى على المجبر ولا يدفن في مقابرنا وكذلك المشبه وذلك
كسائر الكفار اذ لا فرق بين كفر وكفر وقال ف بل المجبر له حكم المسلم للشهادتين
وكذلك المشبه فمن نطق بهما عومل بمعامله المسلمين وان كان عقابه عقاب الكفار
لنا ما مر من انه اذا ثبت كفرهم وجب ان تثبت احكامه اذ فايده التكفير انما
هو اثبات الاحكام عليه على ما تقدم واما عظم العقاب فلا يمكن معرفته الا بالاحكام
فاثباته من دونها لا يصح **مسئله** ولما ثبت كفر المجبره والمشبهه قال
اكثر العتره له وامر قتلهم وقتالهم حيث يقصدون الى ديارهم الى الامام فقط
لا الى احاد الناس اذ لا يجوز الغزو الى ديار الكفار الا باذن الامام وقد اجاز
جماعه من الفقها الغزو الى ديار الكفار بغير اذن الامام وروي عن المويد والمنصور
وغيرهما من اهل البيت عليهم السلام عملا بعموم قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد عام لكل المكلفين ولكل الاوقات
والامكنه ولا دليل على التخصيص وقال هشام بن عمرو الفوطي من المعتزله
بل يجب قتلهم غيله لكل احد من غير اذن الامام لما ثبت من ان دارهم دار اباحه
لا حرمه لشي فيها البته **قلنا** فيلزم جد والحجه ود تخصيصه بالايه واما

السبي لدارهم والغنيمة لاموالهم فعلى الخلاف في كونهم مرتدين او ذميين فمن
قال انهم مرتدون كما هو قول الاكثر اجاز فيهم اذا صاروا اهل شوكة وحاربوا ان
يقتلوا ويسبى درارهم وتغنم اموالهم ومن قال انهم ذميون منع ذلك واجرى
عليهم احكام الذميين ولو قدم الامام عليه السلام ذكر السبي والغنيمة واسا
على الخلاف ثم قال وعلى القول بارتدادهم فامر قتلهم وقتالهم الى الامام الى اخره
لكان حسنا **مسئلة** قال ع مرص والنظام وبشر وقول الطفل ان الله
ثالث ثلاثة كذب لانه غير مطابق للواقع لا كفر لانه لم يستحق عليه عقابا وقال ل
ق بل هو كفر وكذب معفو عنه اما انه كذب فلما ذكره الاولون واما انه
كفر فلان الكفر هو ما يستحق عليه العقاب العظيم وهذا كذلك وانما منع من
استحقاق العقاب مانع وهو سقوط التكليف فهو يسمى كفرا وان لم يسم فاعله
كافرا اذ ليس الكافر اسما مشتقا وهو نظير ما قيل في من طلى رمي نشابه من
قبل الاصابة وقال الجاحظ ليس ذلك القول الصادر عن الصبي بكذب ولا
كفر اما انه ليس بكفر فلما قال الاولون واما انه ليس بكذب فلان الكذب عنده
هو الخبر الغير المطابق مع علم فاعله بانه غير مطابق والصدق هو الخبر المطابق
مع علم فاعله بانه مطابق وما لم يكن مع علم كخبر الصبي فليس بصدق ولا كذب
قلنا في الدليل على المذهب الاول الكذب هو الخبر الذي مخبره لا على
ما هو له ولا عبرة بالاعتقاد وعدمه ولا شك ان قول الطفل الله ثالث ثلاثة
خبر مخبره لا على ما هو له فكان كذبا لصدق حد الكذب عليه ولا يسمى
كفرا كما قاله اهل القول الثاني لان الكفر هو المعصية التي يستحق عليها العقاب
العظيم ان لم يمنع مانع وقول الطفل ليس بمعصية اذ لا يستحق عقابا فكيف
يكون كفرا واما قياسهم على من رمى نشابه من قبل الاصابة ففاسد لان ذلك
معصية وانما منع من استحقاق العقاب مانع اخر وهو التوبة واما هذا
فليس بمعصية البتة وكما ان زنا الصبي وشربه لا يسمى فسقا ولا معصية فكذلك
قوله الله ثالث ثلاثة لا يسمى كفرا والا لكان كفرا غير معصية وهو محال
مسئلة قال ق واكثر العدلية كل من قال لا يقدر الله على الظلم
كفر كما هو مذهب المجبرة ونسب الى النظام والاسواري من المعتزلة لان في ذلك
تنقيص الله تعالى ونسبة له الى العجز تعالى عن ذلك فارق و قد صح انه مال النظام

لاجل

عن ذلك القول ورجع عنه فلا يكون كافرا وقال ل لا يكفر اذ هو قائل بان
الله تعالى قادر على جميع اجناس المقدورات فلم ينسب الله عجزا قط وقال
ص ينبغي ان يفصل القول في ذلك فيقال القائل بان الله تعالى لا يقدر على
الظلم مع انا نقدر عليه ويصح منا ان اراد انا نقدر على جنس لا يقدر الله
عليه كفر وكان يقول لا يقدر ان يخرج اهل الجنة منها او لا يقدر ان
يلقي المؤمن في النار او لا يقدر ان يفعل من الالم مثل ما يفعله الظالم في المشاهد
فانه يكفر بهذه المقالة اذ يعجزه تعالى وتعجيز الله كفر اجماعا والا فلا اي
وان لم يكن مراده ذلك بل يقول الله تعالى قادر على جميع الاجناس لكنه
لو فعل الظلم لكان العبد مستحقا له فيخرج عن كونه ظلما لاستحالة صدور
القبيح منه تعالى لحكمته لا يتصور منه الظلم اصلا فانه بهذه المقالة لا يصير
كافرا اذ لم يثبت لله صفة نقص واما الخطأ فيحتمل ان يقال انه مخطئ ويحتمل
ان يقال ليس بمخطئ لان خلافه يعود الى اللفظ فقط وقد تقدمت المسئلة في
باب العدل **مسئلة** قد اختلف الناس في معرفة الله تعالى اهي
اسد لانه متولد عن النظر فيكون واجبة كما هو قول الجمهور ام هي
ضرورية من فعل الله فلا تكون واجبة ثم اختلف هؤلاء فقيل النظر
شرط اعتيادي فقط وقيل بل هي تحصل من الله الهاما وقيل بطبع المحل
وقيل حدث لا محدث له قال الحاكم فهؤلاء المختلفون في وجوب المعرفة ويتوقفون
لا يكفر بعضهم بعضا لعدم الموجب للتكفير
في الفسق فلا يقطع بعضهم بفسق بعض اذ هو خطأ محتمل وقيل بل الاجلا
في معرفة الله لهم كفر اذ القول بانها ضرورية غير واجبة يؤدي الى كون
الكفار معذورين وهو كفر اجماعا **قلنا** انما اختلفوا في صفة المعرفة
اضرورية ام نظرية الى غير ذلك لا في الله جل وعلا ولا في شيء من صفاته فلا كفر
حينئذ وانما هو خطأ محتمل واما من قال ان الكفار معذورون في عدم
المعرفة فقد كفر قطعا اذ هو كالراد على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم
ينقل عن احد من اهل المعارف القول بذلك **مسئلة** ص ويكفر من جوز تعذيب الطفل
غير مستحق يعذب به ظلما اذ لا فرق بين ان يقال ظلمه او عذبه وهو
غير مستحق ولا شك ان يظلم الله كفر على ما تقدم في مسئلة تكفير المجبرة

من جوز تعذيب الاطفال او اضاف ظلم الاطفال الى الله تعالى لان الطفل غير مستحق [illegible]

وقال ع لا يكفر مجوز تعذيب الاطفال لانه لا يقول ان الله يفعل الظلم بل يقول
ان الطفل مستحق فيغلط في حال الطفل لا في وصف الله تعالى ويتوقف م في
الكفر وعدمه لا بمعنى انها معصية تحتمل الكفر وعدمه اذ قد ثبت انه لا
يجوز كفر لا دليل عليه بل بمعنى انه يجوز ان يكون مراد من جوز تعذيب
الاطفال هو ما قاله ع ان الطفل مستحق فيكون غالطا في حال الطفل فقط
فلا يكفر ويجوز ان يكون عالما بانه لا يستحق فيضيف الى الله تعالى الظلم
فيكفر فسبب التوقف انه لم يعلم مراده **مسألة** ويفسق الخارجي
اجماعا وهو من خرج على علي عليلم محاربا له لا من امتنع عن بيعته ومتابعته
ولم يحاربه كابن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة وغيرهم فلا
نقطع بفسقهم اذ لم يرو عن علي عليلم تفسيقهم بل قال لم ينصروا الحق ولم
يخذلوا الباطل وقيل بل يكفر الخارجي وهو قول الامامية وسليمن بن جرير
قلنا المعلوم انه لم يحكم ع علي عليه السلام بكفرهم بل عاملهم معاملة
الفساق ومنه اخذ الناس احكام البغاة حتى قال بعضهم لولا قتال علي للخوارج
ما عرفت احكام البغاة واما تكفيرهم لعلي عليلم فقد تقدم ان تكفير
المومن لا يبلغ درجة الكفر واما من قال من الخوارج الذنوب كلها كفر
فكفر كل عاص وجوز كفر الانبيا لانه قد يصدر عنهم شي من الذنوب فكافر
قيل ولا بد في تكفيره من الامرين القول بان كل ذنب كفر وبان الانبيا قد
يذنبوا فلو قال كل ذنب كفر ولم يجوز على الانبيا ذنبا قط لم يكفر وقيل بل
يقع الكفر بكل منهما على انفراده خلافا لبعضهم وقال لا يكفر وان
جمع بين القولين **قلنا** فقوله بان كل ذنب كفر وبان النبي يفعل الذنب
اكفار للنبي قطعا ومعلوم ان اكفار النبي كفر اذ هو رد لما علم من
الدين ضرورة **مسألة** لا خفا في تخطية من ارجى في حق الفاسق
نحو ان يعفو عنه الله يوم القيمة ويدخله الجنة وانما الكلام في ذلك
الخطا هل يبلغ حد الكفر او لا وفي ذلك تفصيل اشار اليه الامام عليلم
بقوله ومن قال من المرجية لا وعيد لاهل الصلوة وهم اهل الكباير من امة
النبي صلعم او اثبت الوعيد لهم لكنه جوز الخلف على الله تعالى في ذلك الوعيد
كفر قطعا اما الاول وهو نافي الوعيد اصلا فلرده ما علم من الدين

ضرورة

ضرورة اذ المعلوم انهم منهيون عن الكباير متوعدون عليها وهذا حيث سلب
عنهم الوعيد مطلقا اي نفيا كليا واما اذا نفى بعض الوعيد فقط وهو الوعيد
بالخلود في النار او نحو ذلك فلا كفر اذ لا يعلم ذلك ضرورة واما الثاني
وهو مجوز الخلف على الله تعالى فانما قلنا بكفره لاضافته الكذب الى الله تعالى
وتكذيبه لله كفر اجماعا وسوا جوز الخلف في مجمل الوعيد او في بعضه لان
نسبة القبيح الى الله تعالى مطلقا كفر قليلا كان القبيح او كثيرا على ما تقدم
ولا يكفر من جوز في عمومات الوعيد استثنا غير معلوم او شرطا غير معلوم
اي لا طريق لنا الى معرفة ذلك الاستثنى او الشرط كما هو مذهب ابي حنيفة ومن
ذهب مذهبه او قال بتعارض العمومين والتوقف كما هو مذهب ابي حنيفة
ومن ذهب مذهبه فالقائل باحد هذين المذهبين لا يكون كافرا اذ ليس رادا
لما علم من الدين ضرورة وقيل بل يكفر الذاهب الى احدهما مطلقا اذ
هو راد لكتاب الله وادلته الدالة على تخليد الفاسق في النار وقال كثير من
اصحابنا يكفر الذاهب الى المذهب الاول لان فيه تجويز الاغرار والتعمية
على الله تعالى وهو قبيح وقد ثبت ان من نسب الى الله تعالى قبيحا كفر قالوا ولا كلام في
الذاهب الى المذهب الثاني وهو التوقف للتعارض فانه وان لزم من كلامه
ان يكون في احد العمومين استثنا وشرط لكنه يقول هو معلوم في نفسه اذ احد
العمومين مخصص بالاخر قطعا فلم يخاطبنا الله الا بما يمكن العلم به ولكني
لم اعرفه لقصور نظري مع خفائه ودقته فتوقفت **قلنا** لا دليل
على كون شي منهما كفرا اما الثاني وهو التوقف فلانه اعتراف بالجهل وانما
يكون الجهل كفرا حيث يكون جهلا بما علم من الدين ضرورة او مؤديا اليه
وهذا ليس شيا منهما واما الاول وهو تجويز استثنا وشرط غير معلوم
فلان كونه مؤديا الى نسبة القبيح الى الله تعالى وهو الاغرار والتعمية ليس
بضروري وانما علم ذلك بالدلالة وتحقيقه انه لا يلزم في كل قول لزم منه
اضافة قبيح الى الله تعالى ان يكون كفرا الا اذا كان استلزامه لذلك القبيح
ضروريا لا يفتقر الى نظر كما قلنا في من جوز الخلف على الله تعالى فقد
جوز عليه الكذب ضرورة فيكفر لما كان استلزام الخلف للكذب
ضروريا وليس استلزام تجويز الاستثنا والشرط الغير المعلومين للتعمية

والتلبيس ضروريا انما هو بالنظر ولو جعلنا مجرد الاستلزام كافيا في التكفير للزم
تكفير كثير من علما المعتزلة كابي علي واصحاب اللطف حيث قالوا يحسن من الله
الالم لمجرد العوض فقيل لهم لو فعله الله لمجرد العوض لكان عبثا ولعابا حيث
بلى قيل له لو فعل الله الالم لمجرد الاعتبار كما يقول لكان قبيحا وكاصحاب
اللطف حيث قيل لهم لو كلف الله ولم يفعل اللطف كما يقولون لكان قبيحا ونحو
ذلك فهذه الاقوال ونحوها قد لزم منها اضافة القبيح الى الله تعالى وليس شي
منها كفرا لان استلزامها لذلك القبيح ليس ضروريا وانما علم بدقيق النظر
مسئلة ومن قال بالرجعة كفر والرجعة رجوع الاموات الى الدنيا
قبل يوم القيمة وهو قول بعض الروافض على ما تقدم في الملل والنحل وقيل لا
يكفر اذ لا دليل على كفره **قلنا** بل عليه دليل وهو انه رد ما علم
من الدين ضرورة اذ المعلوم ضرورة انه لا بعث الا يوم القيمة والراد لذلك كالراد
على النبي صلعم فيكفر ومن اثبت مع الله معاني قديمة كالحيوة والقدرة ونحوها
كفر فيكفر بذلك الاشعرية والكرامية وغيرهم من فرق المجبرة الذين اثبتوا
لله معاني قديمة وقيل لا يكفر اذ لا يجعل تلك المعاني مستقلة **قلنا**
اثبت مع الله ثانيا واثبات الثاني كفر اجماعا والمحققون يقال ان اثبت
المعاني قديمة ثم قال هي غير مستقلة كما قالت الاشعرية لست الله ولا بعضه ولا
غيره فلا يكفر بذلك اذ هو في التحقيق نافيها بل قد قيل ان خطاهم في
العبارة فقط كما تقدم في موضعه وكذا من اثبتها ثم قال هي صفات كما قالته
الكلابية واما اذا جعلها مستقلة وغير الله كما جعلها الكرامية فانه يكفر لانه
اثبت الثاني مع الله اثباتا محققا فان قيل لم قلتم النصارى كفروا وجعلتم بابائهم البلاء
وان لم يجعلوا شيا منها غير الله **قلنا** النصارى سموها الهة تارة ونسبوا
اليها ما نسبوا وجعلوا القديم مركبا منها تارة اخرى ونحو ذلك من الاقوال التي
هي كلها كفر **مسئلة** قال ص ومن اثبت قدرة العباد على
الالوان والحرارة والبرودة كفر ٥ ٥ ٥ ٥ لانه قد اثبت لله تعالى
شريكا في قادريته الذاتية اذ لا يقدر على هذه الاجناس الا القادر للذات وقال
ص لا يكفر اذ لم يقدح في العدل والتوحيد غايته انه جهل ببعض
مقدورات الله تعالى وليس ذلك يؤدي الى الجهل بشي من صفاته ولا الى اثبات

ما علم نفيه

ما علم نفيه من الدين ضرورة فيكون خطا فقط كفى والقايل بذلك جماعة من
علما العدلية كابي القسم وغيره من البغدادية فانهم يقولون بقدرة العباد على
هذه الاجناس كلها وابي الهذيل فانه يقول بالقدرة على الحرارة والبرودة
وغيرهم من المعتزلة **مسئلة** قالت الامامية مخالفة الامام كفر
كمخالفة النبي لان الامام خليفة النبي وقايم مقامه ومقيس في الاحكام عليه
فيجب ان يكون مخالفته كمخالفة النبي **قلنا** قد تقدم الكلام في حكم
الخوارج وانهم ليسوا كفارا اذ المعلوم انه لم يكفرهم علي عليه السلام ومنه
اخذت احكام البغاة فعلم منه ان مخالفة الامام مطلقا لا توجب الكفر بل
ان كانت بنصر عدوه بيده او لسانه ففسق وان كانت بترك نصرته فقط
فخطا محتمل كما تقدم واما قياس مخالفة الامام على مخالفة النبي فباطل اذ ليس
حكم الامام حكم النبي مطلقا وقد بنت الامامية في ذلك على مذهبهم وهو
ان الامام كالنبي مطلقا **مسئلة** لا يكفر حاكي الكفر ولا من سبقه لسانه
به من غير قصد ولا من عليه اتفاقا واما من اظهره متعمدا وهو غير مكره فقد
اختلف فيه فقال ع اظهار الكفر كفر مطلقا سواكان مع اعتقاد او من غير
اعتقاد وسواكان بالقول كاطلاق صفات المجد بات عليه او بالفعل كلبس
زي الكفار والسجود لغير الله فانه يجوز اظهار جميع ذلك الا عند الاكراه
مع التعريض كما سياتي انشا الله وقال م لا يكون اظهار الكفر كفرا الا عند الاعتقاد
فقط وهذا هو قول ابي رشيد وقاضي القضاة واكثر العلما في اظهار الزي
والسجود لغير الله لاحتماله العبادة ولان هذين ليسا صريحين في الكفر بل
يفتقران الى القصد واما ما كان من القول صريحا في الكفر فاظهاره كفر
ولا يفتقر الى القصد عند الاكثر الا ان الامام م قد قوى قول من قال في الزي
اذا انطبقت بالكفر لقصد الفسخ انه لا يكون كفرا لانها لم تشرح به صدرا
وهو قياس قول ابي هاشم هنا والضابط في هذه المسئلة ان يقول من
صدر عنه الكفر اما ان يكون ساهيا او متعمدا ان كان ساهيا كمن سبقه
لسانه لم يكفر اتفاقا وان كان متعمدا فاما ان يكون حاكيا او مكرها او غيرهما
ان كان حاكيا او مكرها لم يكفر ايضا اتفاقا وان كان غيرهما فذلك الكفر اما
ان لا يكون صريحا فيه بل يفتقر الى القصد او يكون صريحا ان لم يكن صريحا كلباس

م وعن المنصور بالله ع

الذي هزلا والسجود لغير الله تعظيما لا عبادة فمثله الخلاف عنده وقال انه كفر
وعند [illegible] وقاضي القضاة والاكثر انه ليس بكفر وان كان صريحا لانه
الى القصد كان يقول كفرت بالله او الله ثالث ثلاثة او نحو ذلك فالاكثر انه يكفر
اعتقد املا وقال ان لم يكن معتقدا لم يكفر وهو قول الامام يحيى والامام علي
بن محمد في المراة المريدة للانفساخ عملا بظاهر قوله تعالى ولكن من شرح بالكفر
صدرا او فواه الامام عليه كما تقدم **لنا** لو لم يكن اظهار الكفر مع عدم
الاعتقاد كفرا لجاز اظهاره لبعض المنافع كما انه لما لم يكن كفرا حال
الاكراه جاز اظهاره لدفع الضرر اذ كل ما حسن للدفع حسن للنفع ولا يمكنهم
ان يقول اظهار الكفر من غير اعتقاد كفر قبيح لكنه يستباح بالاكراه كما ان
شرب الخمر وترك الصلوة واخذ مال الغير قبيح ويستباح بالاكراه وحينئذ
فلا نسلم ان كلما حسن للدفع حسن للنفع وقد احتج لاني على بان اظهار كلمة
الكفر احسانا وترددا استخفاف ولا استخفاف كفرا نفاقا وقد احتج من بان
قال لو كان اظهار الكفر من غير اعتقاد كفرا لم يبحه الاكراه اذ الكفر لا يصير
مباحا البتة فهذا تحروا الاعلم بل قد كان ابو بكر وعمر يرجعان الى راي
غيرهما وكثيرا ما يرجعان الى علي عليه السلم وقول عمر لا ابقاني الله لمعضلة لا يكون
فيها علي ابن ابي طالب مما تكرر في حوادث متعددة وقوله كلهم افقه من عمر
حتى المخدرات في البيوت ونحو ذلك ومعلوم انه لم يقدح احد في امامتهم
بشي من ذلك واذ القصد بانتصاب الامام هو القيام بما فوض اليه من حفظ
بيضة الاسلام بالجهاد واقامة الحدود وتولية القضاة ونحو ذلك وهذا
يكفي فيه الاجتهاد الذي يمكن معه استنباط الاحكام ورجوعه في بعض
الحوادث الى غيره مما لا يقدح في اجتهاده اذ ليس ذلك تقليدا بل هو اتباع للحجة
ويجب كونه افضل الامة او كالافضل منهم ولا يصح ان يكون مفضولا
الا لعذر كان يكون الافضل به افة منفرة كالبرص والجذام او يكون به ما
يعجز مع العلم لاجله عن القيام بامر المسلمين كالعمى والاقعاد ونحو ذلك
فحينئذ يجوز امامة المفضول وقالت الحشوية يجوز امامة المفضول مطلقا
سوا كان ثم عذر ام لا وذلك بنا على مذهبهم ان مجرد الغلبة موجب للاتباع والانقياد
له وان لم يجتمع فيه الشرائط **لنا** على وجوب كون الامام افضل الامة

تحري الصحابة للافضل كما من وقول عمر لابي بكر لقول هذا وانت
حاضر وفي حديث الشورى ونحو ذلك وقالت الجارودية من الزيدية والامامية
لا يجوز امامة المفضول مطلقا لا لعذر ولا لغيره قلنا
اذا كان المفضول اصلح جاز اذ الاصلحية لا تحصى معارضها معارض لانه المقصود
من الامامة كما لو كان الافضل اعمى ونحو ذلك فان غيره اصلح منه قطعا اذا
كان جامعا للشرائط وان كان ذلك الاعمى افضل منه **تنبيه قال**
الامام يحيى عليه معنى كون الامام افضل ان تكون الشرائط المعتبرة فيه اكمل
واتم لا بمعنى ان ثوابه اكثر اذ لا يعلم مقادير الثواب الا الله انتهى وحينئذ
قول اصحابنا انها لا تصح امامة المفضول لعذر كما ان تكون الافضل اعمى فيه
تسامح لان الاعمى ليس بافضل بمعنى ان الشرائط المعتبرة فيه اكمل لكن ما ذكر
بناء الامام يحيى الافضلية في هذا الموضع مما لا يستغنى عن النظر وسياتي
التنبيه عليه ان شا الله تعالى **تنبيه** اخر قال الامام يحيى ايضا عليه لم
لا يجوز امامة المفضول اذا كان جامعا للشرائط اذ المقصود هو القيام بصلاح
المسلمين واذا حصل المقصود فلا فرق بين ان يكون فاضلا او مفضولا قال
والمعلوم من الصحابة انهم لم يشترطوا ذلك لقول ابي بكر وليتكم ولست
بخيركم ونحو ذلك وحينئذ لا يكون على اشتراط الافضلية دليل انتهى وهذا
هو مذهب ابي الحسين الخياط والاسكافي من المعتزلة وغيرهما **مسئلة**
والاجتهاد شرط في الامامة عند اكثر الامة لاجماع الصحابة اذ لم يوجد امرت
الامامة الا فيهم ولم ينصبوا الا مجتهدا وان احتاج الى غيره في راي ونحوه فا
لا ينقص اجتهاده ولا يبطل امامته خلافا للامامية فانهم لا يجوزون في الامام ان
يرجع الى غيره في شي من الاشيا البتة **قلنا** المعلوم ان النبي قد كان
صلعم يرجع الى غيره في الارا والحروب وفي المتلقات ومشاورته لاصحابه في
اسارى بدر وحديث الاحزاب ونحوهما مما لا ينكر لكن ليس له ان يتبعهم الا فيما
وافق نظره واجتهاده ومن ثم قلنا للامام ان يرجع الى غيره في بيان وجه
المسئلة ودليلها كما كان عمر يرجع الى علي عليه السلم في كثير من الحوادث اذ ليس ذلك رجوعا
منه الى اجتهاد غيره وانما الممتنع ان يقلد في بعض الحكم من غير ان يظهر له دليل
في ذلك وهذا مما لا يجوز للامام ولا لغيره من المجتهدين وعند الغزالي وغيره

الفقها جواز امامة المقلد للضرورة وبه قال الامام يحيى اذا عدم المجتهد كما في
الحاكم وقد تقدم في خطبة الكتاب ذكر علوم الاجتهاد مفصلة ولا حاجة الى
اعادتها وكذا ماذهبت اليه الامامية من اشتراطهم العصمة في حق الامام وظهور
المعجزة على يديه لا دليل عليه وانما بنوه على اصلهم ان الامام كالنبي يوجد منه
الشرايع والاحكام فيجب ان يشترط فيه ما يشترط في النبي وقد تقدم فساده
ومن العجب انهم اشترطوا في الامام ان يكون معصوما من الصغاير والكباير
بخلاف النبي فانما يكون معصوما من الكباير فقط **مسئلة** قد ذهب
بعض الزيدية الى ان الامام لا يجوز فيه ان يكون مبطنا للفسق ولا طريق الى
معرفته بل يجب على الله تعالى ان يظهره حتى يعرف من فصل امامته والا لجوزنا في
كل امام ان يكون ملحدا زنديقا في باطن الامر وفيه من السعي ما لا يخفى
ولانه يجب امتثال اوامره في قتل النفوس واخذ الاموال ونحو ذلك فلا بد ان
يكون [illegible] مامونا من الباطن والا لكان [illegible] اقداما على ما لا يؤمن
كونه قبيحا وهو لا يجوز ولا نسلم ما ذكروه من السعي والصحيح انه لا يشترط
وممن قال بذلك السيد ابو العباس الحسني وانما يجب امتثال اوامره بحسب
الظاهر كما يجب العمل بشهادة الشهود وان جاز كونهم كاذبين والعمل بقول الراوي
وان جاز كونه كاذبا وامثال ذلك في الشرع كثير **مسئلة** ولا تصح
الامامة في غير قريش عند المعتزلة والزيدية واكثر الاشاعرة خلافا للحشوية
وغيرهم من المجبرة وبعض الخوارج فانهم اجازوها في جميع الناس ولو عبدا اذا
شرطنا لقوله صلعم اطيعوا السلطان ولو كان عبدا حبشيا **لنا** على ان
الامامة لا تصح في غير قريش دليلان احدهما اجماع الصحابة فان الامر قد استقر على
ذلك بعد منازعة الانصار يوم السقيفة حين ارادوا ان يبايعوا سعد بن
عبادة فاحتج عليهم المهاجرون بالقرب من رسول الله صلعم وكونهم من قريش
فلم يكن لكلامهم نكير ولا رده راد بل انقادوا لذلك طائعين فكان اجماعا
ومن ثم قال علي عليلم لما بلغه ان الانصار لما طلبوا الامر لو كان الامر فيهم
ما كانت الوصاية بهم وثانيهما قوله صلعم الائمة من قريش وهو مما تلقي بالقبول
فكان حجة قطعية فان قيل اثبات الامامة فيهم لا ينافي اثباتها في غيرهم اذ لا
يعمل بمفهوم المخالفة قلنا ليس هذا عملا بالمفهوم بل بالمنطوق وذلك ان الجمع

المعرف من الفاظ العموم فيكون المعنى كل الائمة من قريش فلو ثبت امام من غيرهم
لانتقض العموم ولم يكن كل الائمة من قريش وقد ثبت ان الكل في غير قريش يعني
كل الصحابة ودلالته بالقبول فكان اجماعا عليهما **مسئلة** اتفقت
المعتزلة والزيدية على تخلو الزمان من امام قائم واما خلوه عمن يصلح
للامامة فقد اختلف فيه فقال م وقاضي القضاة وغيرهما ولا يجوز ان
يخلو الزمان من قرشي صالح للامامة جامع لشروطها وان لم يدع اليها وينصب
لها وقال ع بل يجوز ان يخلو عمن يصلح للامامة من قريش فيجوز حينئذ في
غيرهم للضرورة ولما يتعلق بها من التكاليف المستمرة كما قيل في المفضول انها تصح
امامته اذا حصل في الفاضل عذر لئلا تبطل ما يتعلق بالامامة من التكاليف
قلنا قد ثبت ان قوله صلعم الائمة من قريش بيان لمحلها وانها لا
تصح في غيرهم البتة فلا يصح ان تتعدى فيهم بان لا يكون فيهم من يصلح لها كما لو لم
ع مع بقاء التكليف بها لما ينبني عليها من التكاليف العظيمة المستمرة الشاملة
للامة اذ لو تعذرت فيهم مع بقاء التكليف لزم احد امرين اما جوازها
في غيرهم فيكون نقضا لما ثبت من انحصارها فيهم واما عدم جوازها في غيرهم
فيكون تكليف الامة بما ينبني عليها من الحدود ونحوها تكليفا بما لا يطاق وانه
محال وقد ثبت ان تلك التكاليف دائمة مستمرة اذ ورد الامر بها مطلقا غير
مقيد على بامر الا ان هذا الدليل يقتضي انه لا يخلو الزمان عن امام قائم والا
على جواز خلوه منه كما مر واصحابنا يقولون في هذه المسئلة لا يجوز ان يخلو
الزمان ممن يصلح للامامة من اولاد البطنين اذ هم معدنها عندنا على ما يأتي
وان كان في كلام بعضهم ما يقتضي جواز خلو الزمان منه **مسئلة**
ويجوز في وقت واحد ان يوجد جماعة يصلحون للامامة ه ه
لمن يسبق له العقد والاختيار او الدعوة على الخلاف فهو الامام دون الباقين وقال
د بن سلمين من المعتزلة والامامية لا يجوز ان يوجد في وقت واحد من
يصلح للامامة الا رجل واحد والا لكان تخصيصه بها دون غيره تخصيص من غير
مخصص وهو لا يجوز **لنا** لم ينكر الصحابة فعل عمر بن الخطاب وهو
جعلها شورى بين ستة بعقد خمسة لمن منهم لسادسهم فلولا ان كل واحد
من الستة يصلح لها لما صح ذلك وقد كان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكره

حوازه

نفاق

احد منهم قط وايضا فان الحسن والحسين كانا صالحين للامامه وقد كان الامام
مع اجتماعهما هو الحسن فقط وقولهم انه تخصيص من غير مخصص مردود بان
السبق بما هو طريق الى الامامه من العقد والاختيار والدعوه هو المخصص شبيه
ذلك خطاب المراه الواحده من وليها فان من سبق له العقد من وليها هو الاولى
بها دون الاخرين **فرع** واذا وجد جماعه يصلحون للامامه فانه يقام
منهم من علم ان الناس اقرب الى طاعته واجابته ان تعاونوا في ذلك
قال ع م ويقرع بينهم اذا استووا اذ قد ثبت للقرعه اعتبار في الشرع وقال
كثير من المعتزله بل الهاشمي اولى من غيره وان كانوا جميعا فهم صالحين
للامامه وذلك لمكان قربه من الرسول صلعم قال القاضي وهذه المسئله طريقها
الاجتهاد والظن فقط وقال ضرار العجمي اولى من العربي ان كان بعضهم عربيا
وبعضهم عجميا والذليل اولى من العزيز ان كان بعضهم ذليلا وبعضهم عزيزا وانما كان
اولى لانه اقرب الى خلعه وازاله يده وابطال شوكته اذا ظهر فساده وعدمت
صلاحيته وهذا الذي اعتبره ضرار باطل قطعا لانه لا يعتبر عند عقد الامامه
ما كان اقرب الى الخلع والازاله بل ما كان اقرب الى نفاذ الامر وقوه الشوكه لان ذلك
هو المفضي الى صلاح الامه والمقوي لشوكه الاسلام فكان هو المعتبر دون غيره
مسئله قد اختلف من جعل للامامه نصا ومنصبا مخصوصا في
ذلك المعدن وقالت الزيديه ومعدنها اي منصبها الذي لا يصح الا فيه
هو البطنان الحسن والحسين وذريتهما وذلك للاجماع الواقع من الامه على
صحتها فيهم لان الناس على فرق ثلث فرقه اجازتها في ساير الناس وفرقه
اجازتها في قريش فقط وفرقه في البطنين فقط فكانت صحتها في البطنين
مجمعا عليها ولا دليل لمن قال بصحتها في غيرهم اما من اجازها في ساير الناس فقد
تقدم بطلان مذهبه واما قوله صلعم اطيعوا السلطان ولو كان عبدا حبشيا
فمحمول على عامل الامام للاجماع على ان العبد لا يصح تصرفه بغير اذن سيده
واما من اجازها في ساير قريش فلا حجه له وقوله صلعم الايمه من قريش لا يقتضي
ذلك لان من للتبعيض فوجب حينئذ الاقتصار على المجمع عليه وترك المختلف فيه
فان قيل كيف تدعى الاجماع على صحتها في جميع اولاد البطنين مع خلاف الامامية
في ذلك قلنا لما ابطلنا قولهم بالنص الذي تدعونه في اولاد الحسين فيما تقدم

كان خلافهم

كان خلافهم ساقطا لا يلتفت اليه للعلم ببطلانه فان قيل مدعاكم هو قصرها على
البطنين فكيف يصح الاحتجاج بالاجماع عليه والاجماع انما هو على صحتها فيهم
لا على قصرها عليهم قلنا لم نحتج بالاجماع على قصرها عليهم بل الفصل له طرفان
ثبوت صحتها فيهم ونفيها عن غيرهم فاحتججنا على الطرف الاول بالاجماع وعلى الثاني
بعدم الدليل لان الامامه شرعيه وانما تؤخذ احكامها من الشرع ولا دليل في
الشرع يدل على جوازها في غيرهم فوجب نفيه فان قيل كثيرا ما تذكرون ان عدم
الدليل لا يدل على عدم المدلول فكيف تستدلون بعدم الدليل على جوازها في
غيرهم على عدم الجواز قلنا عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول في الامور
العقليه فاما في الشرعيه فيدل والا لجوزنا تكاليف شرعيه كثيره ولا دليل عليها
وفيه هدم الشرايع وبطلان التكاليف وانه محال وقالت الامامية بل معدنها
اولاد الحسين وهذا قول الاثني عشريه منهم وغيرهم وان كان منهم من يقول
بامامه محمد بن الحنفيه ومنهم من يقول بغيره على ما تقدم في الملل والنحل لنا
على ابطال مذهبهم ما مر حيث ابطلنا قولهم بالنص وقلنا لو كان لنقل لا
حتج به العلوي وقالت المعتزله والاشعريه بل معدنها قريش جميعا الاجماع
الصحابه على ابي بكر كما تقدم بيانه ومن ثم قالت المعتزله بامامه الناقص
والاشج من بني اميه ونحوهما في الدين والعدل من بني العباس **قلنا**
لا اجماع مع مخالفه علي عليه السلم وغيره من افاضل الصحابه على ما تقدم وسياتي
له زياده ايضاح **مسئله** قالت المعتزله والاشعريه والخوارج
ولا يصح امامان في زمان واحد سوا تقاربت ديارهما او تباعدت اذ العالم مع
التباعد يقوم مقام الامام الاخر وقالت الكراميه وبعض الزيديه
وهو المحكى عن الناصر عليه السلم واحد قولي المويد بالله وقول الامام يحيى وهو مذهب
الجاحظ وعباد من المعتزله فهولاء كلهم قالوا يجوز امامان اذا تباعدت
الديار وقطع بينهما سلاطين الظلم كما كان الهادي والناصر عليهما السلم في
وقت واحد وقد كان الناصر يقول من كان في ناحيتنا اجاب دعوتنا ومن كان
في ناحيه الهادي اجاب دعوته وكثير من اهل البيت يقول لم تثبت امامه الناصر
الا بعد موت الهادي عليهما السلم **لنا** على انه لا يجوز امامان في وقت واحد
اجماع الصحابه على ذلك فان الامر استقر عليه بعد قول الانصار للمهاجرين

منا امير ومنكم امير فقال عمر بن الخطاب سيفان في غمد اذن لا يصطلحان فانقادوا لذلك كلهم وصاروا اليه جميعهم فكان اجماعا وقد احتج من اجاز امامين في وقت واحد بانه اذا جاز نبيان او اكثر في وقت واحد جاز امامان ولجوابه ان ذلك انما يصلح ردا على الامامية حيث منعوا ذلك عقلا وشرعا واما المعتزلة ومن معهم فانهم يجيزونه عقلا وانما منعوه شرعا فقط للاجماع المذكور اولا

مسئلة واذا عقد لاثنين صح عقد الاول منهما ان كانا في وقتين وان كانا في وقت واحد بطلا كلاهما وحينئذ يجب ان يستانف العقد لاحدهما وذلك كنكاح وليين على امراة حيث يعقد لها كل واحد منهما على زوج في وقت واحد فانه يبطل العقدان ويستانف العقد لاحدهما وقال ع بل يقرع بينهما فمن خرجت القرعة عليه فهو الامام **قلنا** القرعة غير مشروعة فكيف يمكن اثبات الامامة بها وان سلم انها مشروعة فانما شرعت في شي من مسائل الفقه الظنية ولا يلزم منه اعتبارها في الامور القطعية **تنبيه** اذا اسر الامام اسرا مايوسا او حدث به علة مايوسة بطلت امامته والاياس لهو غلبة الظن فاذا دعى امام اخر حال الاياس صحت امامته فاذا تخلص الاول فقيل يسلم المفضول للافضل والاصح ان الثاني هو الاولى وكل متعبد باجتهاده في الاياس وعدمه بعد النظر والتامل وليس للامام ان يلزم الرعية مذهبه حيث ادعى انه لم يئس من نفسه وادعت الرعية انها ايست فاقامت شخصا اخر فان قام كل واحد منهما في ناحية من الارض على انفراده ولم يعلم احدهما بقيام الاخر فكل واحد منهما امام اذا حكم بما يحكم به الائمة نفذت احكامه ووجب امتثال اوامره ونواهيه حتى يعلم بقيام الاخر وان كان قيامهما في وقت واحد او يلتبس الحال في ذلك فتوقف حينئذ في احكامه حتى يستانف العقد لاحدهما واعلم ان استيناف العقد انما هو على كلام من يجعله طريقا للامامة واما اصحابنا فانهم يقولون اذا دعى امامان كاملا الشرائط في وقت واحد والتبس المتقدم منهما فانه يجب ان يسلم احدهما لصاحبه فان امتنعا مع تساويهما علم انهما يريدان الدنيا فيرفضان جميعا وان ادعى احدهما نقصا في الاخر نقصا وجب على الناس البحث عنه وطلب معرفته فان وجد ذلك النقص حتى صار من هو فيه غير كامل الشرائط او مفضولا وجب رفضه

حسد

حسد وفساد ان امتنع وان لم يعلم صدق احدهما ولا كذبه فيما ادعيه مع بذل الجهد وطلب معرفته وجب التوقف فيهما حتى يظهر ما يترجح به احدهما

مسئلة ومن اعتبر العقد طريقا الى الامامة كما هو مذهب المعتزلة لكن عنده يعقد واحد برضى اربعة بشرط ان يكونوا الجميع من اهل الحل والعقد اذ المعتبر عندهم هو ان يعقد خمسة لسنا دونهم فاذا عقد له واحد برضى الاربعة الباقين كان كافيا وقال قيل بل يكفي ان يبايعه واحد من اهل الحل والعقد وان لم يرض غيره اذ المعتبر هو العقد وهو يحصل بالواحد لنا ان المعلوم انه لم يوجد طرق الامامة واصافها الا من فعل الصحابة ومعلوم انه لم يعقد عمر بن الخطاب وابو عبيدة بن الجراح لابي بكر يوم السقيفة الا برضى ثلثة غيرهما سالم وبشير بن سعد بن الخزرج واسيد فعرفنا انه لا بد من الخمسة اما ان يكونوا كلهم عاقدين او بعضهم عاقد مع رضى الباقين وايضا فلما جعلها عمر شورى بين الستة بايع عبد الرحمن بن عوف عثمان بن عفان برضى الاربعة الباقين وكل ذلك مما اجمع عليه الصحابة فكان حجة وهذه الجملة لا كلام لاصحابنا فيها اذ لا يقولون بالعقد ولا يسلمون ما احتج به من الاجماع كما مر بيانه العقد هو البيعة وهي اخذ العهد على المناصرة والطاعة فان الامام عليهم والظاهر انه لا بد فيها من وضع اليد في اليد كما دلت عليه الروايات والاخبار

مسئلة قالت الزيدية جميعا الا الشرية والامامية بعد الحسين بن علي في الحسن ثم الحسين وذلك للاخبار المشهورة وانما قال المشهورة ولم يقل المتواترة لان فيها ما اختلف في تواتره ولكنه متلقى بالقبول وهو معنى الشهرة فيصير حجة في القطعيات لانه صار مجمعا عليه كخبر المنزلة وقد استدل اصحابنا على امامة علي عليه السلام بخمسة ادلة اولها القران وهو قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية وانما لم يذكرها الامام عليه السلام اقتصارا على الاستدلال الا تدل على انه كان قبل الاكراه قطعا فقط فقطعنا بالاكراه مباحا كالو شرب الخمر وما ذكر مثله ولهم ان يقولوا اذا جاز خروج القبيح عن كونه قبيحا بالاكراه جاز خروج الكفر عن كونه كفرا به ايضا اذ لا فرق وقد احتج ابو هاشم بقوله تعالى الاعمال بالنيات فهذا صريح في ان مجرد الفعل من غير قصد لا يكون كفرا هكذا قيل

فرع ويجوز للمكره على الكفر فعلا كان او قولا اظهار بعضه

له اضلاله

التقيه مع عدم الخوف فيلزم ان لا يوثق بقوله لاحد ولا بفعل
لتجويزه تقيته منه وليس مريدا انه ظاهره وقد علم بطلانه مسئله
ولا يجوز التقيه بضرر الغير نحو قتله او ضربه او قطع عضو من اعضائه
او سبه وقذفه ونحو اخذ ماله المجحف لان الاضرار بالغير قبيح لا يمكن خروجه
عن كونه قبيحا لانه عار عن جلب نفع ودفع ضرر واستحقاق ولا يجوز التقيه
الا بما يمكن خروجه عن كونه قبيحا كشرب الخمر وترك الصلوه ونحو ذلك اذ
عدم الاكراه يكون شرطا في كونه قبيحا فبوجود الاكراه يزول شرط القبح
وظلم الغير مطلقا قبيح من غير شرط فلم يجز به التقيه ولم يعم الاكراه في حال
من الاحوال وقالت الامامية يجوز التقيه بكل قبيح حتى بالقتل والظلم لان دفع
الضرر عن النفس واجب باي وجه حصل الدفع **قلنا** لا يجوز للشخص
ان يدفع الضرر عن نفسه بضرر الغير وهذا الاستدلال يسلمه المنازع فيه
الا انه يرد فيه فيقال ان ضرر الغير قبيح لا يخرج عن كونه قبيحا كما تقدم وانما
يجب دفع الضرر عن النفس اذا تعرى عن ساير وجوه القبح والا لكان دفع الضرر
حسنا منعا لا واجبا فان قيل اليس قد جاز للشخص ان يدفع ضررا باحد
ماله المجحف من مال المضطر وان اغتم ذلك الغير وكيف جاز دفع الضرر بضرر
الغير قلنا انما جاز ذلك من جهة السمع وحسنه علمنا ان الله تعالى قد
تدارك لذلك الغير باعواض تجبر ما لحقه من الغم بسبب اخذ ماله وهو يطن
ما تقدم في ذبح البهائم **تنبيه** اطلق اصحابنا انه لا يجوز التقيه
بقذف الغير ولا سبه مطلقا واطلق بعضهم الجواز وقال ليس باعظم من
كلمة الكفر وسب الله تعالى وقال بعضهم ان تالم المقذوف والمسبوب
لم يجز وهو حسن اذ هو حينئذ كاخذ المال المجحف والا جاز مطلقا اذ هو حينئذ كاخذ
مال لا يجحف واختاره الامام عليه السلام **مسئله** انما لا يجوز دفع
الضرر عن النفس بضرر الغير اذا لم يكن ذلك الغير هو الضار فان كان هو
الضار وجب دفع الضرر عن النفس بضربه ولو بقتله لان ضربه في هذه
الحال يحسن لاستحقاقه ولا خلاف في ذلك وانما الخلاف في الهوام الضاره
كالحيات والعقارب ونحوها هل يجوز من جهة العقل قتلها ابتداء
من غير مدافعه ام لا فقال الاكثر لا يجوز قتلها ابتداء عقلا وانما يجوز

للضرر الذي يصير به الشخص مكرها ولا يجوز له ان يفعله الا تعريضا فقط فمن
اكره على السجود للصنم سجد بنية انه لله جل وعلا ومن اكره على القول بان الله ثالث
ثلاثه نطق بذلك ناويا ان ذلك مقالة النصارى مثلا ونحو ذلك وذلك لانه
لا يستباح بالاكراه الا ما وقع الاكراه عليه ولا يصح الاكراه على افعال القلوب
اذ لا يطلع عليها الا الله تعالى وقال ابو الهذيل ان لم يعرف التعريض جاز ان ينطق
ذلك ويكذب وقيل ان لم يخطر بباله التعريض لم يكفر وان خطر بباله
التعريض ثم تركه ولم يعرض فانه يكفر واصحابنا يقولون لا بد ان يخطر
بباله التعريض ويمكن من احضاره اذ هو مكلف بالتعريض فلا بد من التمكن
منه ولو قيل خلو فعل الكفر والنطق به عن الاراده مطلقا كاف في التخلص
من فعل القبيح اذ قد خرجت السجده عن كونها تعظيما والخبر عن كونه كذبا
فلا يجب التعريض المذكور لكان قويا وسياتي في باب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر مزيد ايضاح لهذا وقالت الازارقه من الخوارج لا يجوز اظهار الكفر
مطلقا ولو اكره عليه **لنا** على جوازه عند الاكراه قوله تعالى الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان الاية لكن الافضل ترك الاظهار ولو ادى الى قتله
لما فيه من حفظ الدين ببذل الروح وقد مدح النبي صلعم ياسرا وزوجته
حين اكرههما وعمارا ابنهما على الكفر فامتنعا عنه حتى قتلا ونطق به عمار
بلسانه دون قلبه وفيه نزل الا من اكره الاية ولا يجوز التقيه على الانبيا
فيما يتعلق بالادا وبعضه امر السوه وان جاز في غير ذلك وانما لم تجز عليهم التقيه
في ذلك لتاديتها الى ان لا نعلم المصالح اذ كنا نجوز في كثير من الواجبات
انه انما فعلها تقيه وليست بواجبه وفي كثير من القبائح انه تركها تقيه فقط
وليست بقبيحه فيبطل اكثر التكاليف الشرعيه وهو معلوم البطلان ويجوز
التقيه للامام اذا لم يمنع منها في التوصل فيه ولا مانع اخر يجوز حينئذ
قيل ويجوز ايضا للنبي كما يجوز لغيره وهو قول بعض الاماميه وقال سليمان
بن جرير لا يجوز التقيه لا للنبي ولا للامام ولا يجوز التقيه عند
من اجازها ممن تقدم مع عدم الخوف بل انما يجوز مع الخوف الموجب لها وقالت
الاماميه يجوز التقيه بكل حال اي سوا كان ثم خوف ام لا قالوا وعلي عليه السلام
لم يزل في تقيه طول عمره وكذلك ساير ائمتهم عندهم **قلنا** القول

الصحيح

العقل قتلها في حال المدافعة فقط بل انما يكون قتلها ابتدا سمعًا فقط ه
لورود السمع بقتل ما يضر في العادة مطلقا مدافعة كان القتل ام ابتدا وقال
ق بل يجوز قتلها ابتدا لان الخوف منها ضرر لا يندفع الا بقتلها قلنا
قتلها ابتدا من غير مدافعتها اضرار بها وكل اضرار بالغير عار عن جلب
نفع ودفع ضرر واستحقاق فالابتدا به ظلم لان هذا هو حقيقة الظلم والظلم
قبيح فقتلها ابتدا حينئذ قبيح عقلا وانما يحسن سمعا فقط وصار قتلها
حسنا لان فيه نفعا لها وهو ما يدرك الله لها من الاعواض في مقابلة الضرر
القتل الذي اباحه لنا فخرج عن كونه ظلما **مسئلة** من اثبت الرؤية
على وجه الحقيقة كفر اتفاقا بين مثبتي كفر التاويل لاستلزامه التشبيه
واما من اثبتها من غير تكيف كما قالته الاشعرية فقد اختلف فيه فقال
ع م ل ولا يكفر مثبت الرؤية من غير تكيف اذ هو نافي للرؤية الموجبة
للتشبيه وانما اثبت ما لا يعقل فيكون ذلك خطأ لا يبلغ حد الكفر وقال
النظام وبشر بن المعتمر والجعفران جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر واكثر
البغداديين بل يكفر من اثبت الرؤية على اي وجه اثبتها اذ فيه اثبات صفة لله
تعالى مستحيلة عليه **قلنا** انما غلط في حقيقة الرؤية حيث جعلها من غير
تكيف والرؤية لا تكون الا عن تكيف لا انه غلط في صفة لله تعالى بل
قد نفى عنه الصفات الموجبة للتشبيه وهو كونه في مكان او شاغلا لجهة
من الجهات الست فلا كفر حينئذ اذ الكفر انما يكون في مثل هذا باثبات
صفة او نفيها على وجه يخل بالعدل والحكمة وهو منتف هاهنا ه
مسئلة قال م ولا يكفر من اطلق الجسمية على الله تعالى حتى يفسر
فان قال معناه انه قائم بنفسه لم يكفر بل اخطا في العبارة وان قال انه جسم على
الحقيقة كفر وقال ع من اطلق على الله تعالى انه جسم وهو يعرف موضوع الجسم
في اللغة فانه يكفر لان اللفظ انما يحمل على الحقيقة وعلى ما هو صريح فيه ه
وموضوع له الا ان يطلقه عليه اطلاقا قاصدا لجواز ان يقول هو جسم اي قائم
بذاته ويقول هو جسم لا كالاجسام فانه لا يكون كافرا اتفاقا وانما
الخلاف حيث يطلقه عليه من غير تقييد **قلنا** من اطلق الجسمية
على الله تعالى فان لفظه محتمل الخطأ في العبارة فقط لجواز ان يريد انه قائم

نفسه

نفسه كما يقوله الكرامية واذا كان اللفظ محتملا للكفر وعدمه لم يقع به
التكفير الا بعد التفسير كما ان من اطلق القول بانه تعالى يرى لا يكفر الا
بعد التفسير اتفاقا وانما كان يحمل على الحقيقة لو لم يوجد من يسميه جسما
اي قائما بذاته او يجعله مرئيا من غير تكيف فاما بعد وجود من يقول بذلك
فانه يجب ان يسال مطلق الجسمية والرؤية على اي المذهبين يريد ويصير اللفظ
حينئذ كالمشترك على ما سياتي **مسئلة** قال النظام واكثر المعتزلة
ولا يكفر من اطلق القول بانه تعالى قضى بالمعاصي ه اذ القضا
لفظ مشترك بين الخلق والامر والعلم على ما تقدم في باب العدل فلا يكفر
بمجرد الاطلاق حتى يفسر لاحتمال ان يريد بالقضا العلم فيكون مخطيا في
الاطلاق من غير تقييد وان صرح بانه يريد الخلق او الامر فلا شك في كفره
حينئذ وقال جعفر بن مبشر بل يكفر بمجرد الاطلاق قبل التفسير وقيل
ان جعفرا يعني يكفره بمجرد الاطلاق اذا عرف منه انه اراد الخلق
فاما اذا لم يعرف منه شي فلا يكفر حتى يفسر كما يقوله الجمهور وكذا القول
في الالفاظ المشتركة كمن اطلق القول بان لله تعالى يدا او وجها ونحو ذلك
فانه لا يكفر حتى يفسر لاحتمال ان يريد المعنى الصحيح **مسئلة** ولا يكفر
من انكر خلق القران ان اقر بحدوثه كما هو قول محمد بن شجاع من المعتزلة
وغيره اذ اخطا في العبارة فقط وهو اطلاق لفظ نفي الخلق مع الموافقة في معناه
الذي هو الحدوث فيكون ذلك خطأ محضا فقط لا كفرا فان قال
بقدم القران وانكر حدوثه كفر لاثباته مع الله ثانيا واما اذا اقر بحدوث
القران الذي هو الحروف والاصوات لكنه اثبت الكلام النفساني وجعله
قديما كما هو مذهب الاشعرية فقد تقدم الكلام فيه عند الكلام في حكم
مثبت المعاني قديمة **مسئلة** ومن خالف في القران بان انكر
كونه كلام الله او وحيه وتنزيله على نبيه صلعم كفر خلافا لبعضهم وقال
لا يكفر لانه فعل القاري واما كلام الله الحقيقي فقد عدم وانما هذا حكاية عنه
قلنا كونه كلام الله على الجملة معلوم من الدين ضرورة فمن انكره فقد
رد ما علم من الدين ضرورة فيكون كافرا وكونه فعل القاري لا يخرجه
عن كونه يسمى كلام الله حقيقة كما يسمى ما لفظ به الرواة عن الغير كلام ذلك الغير

حقيقة **مسئلة** قال ع ويكفر من انكر كون الله سامعا مبصرا في الحال
اذ هو نفي لصفة من صفاته الواجبة له فمن اطلق انه ليس سامعا ولا مبصرا في الحال
كفر وان لم يفسر وقال م لا يكفر بمجرد الاطلاق لان لفظه محتمل فيجب ان نطلب
منه التفسير فان اراده على مثل صفة المدرك لكونه حيا وعالما لا سامعا مبصرا
لم يكفر حينئذ اذ لا اعتبار باللفظ مع الموافقة في المعنى كما هو مذهبه فيمن
اطلق كلمة الكفر غير معتقد معناها وان نفي ان يكون له صفة بكونه سامعا
مبصرا اليه ومنع من اطلاق اللفظ كفر لنفيه صفة من صفات الذات ولرده
ما علم من الدين ضرورة من وصف الله تعالى بكونه سامعا مبصرا واما اذا
وصفه بكونه سامعا مبصرا ونفي ان يكون له بذلك صفة زايدة على كونه عالما
كما هو مذهب البغدادية لم يكفر اذ لا يخل ذلك بالتوحيد والعدل بل هو كمن
نفي الصفة الاخص وان كان في ظاهر قولهم ان الجهل بالصفة الاخص جهل
بالله وسيأتي في اللطيف ذكر شيء من هذا ان شاء الله تعالى

كتاب الامامة

وهي رياسة عامة شرعية لشخص
واحد ليس فوقها يد والعلم بها جملة من فروض الاعيان وتفاصيلها من فروض
الكفايات **مسئلة** اختلف الناس في الامامة هل هي تجب عقلا
ام لا فقال انها لا تجب عقلا اذ ليس في العقل ما يقضي بوجوبها وانما
تجب سمعا فقط وقالت الامامية وق والجاحظ وابو الحسين بل تجب عقلا
ايضا واختلف تعليلهم فقالت الامامية تجب عقلا لكونها لطفا قال المكلف
اذا عرف الامر والناهي والقائم بحد وراله كان اقرب الى الطاعة وابعد عن
المعصية ولان الخلق كلفوا اصابة الحق مع انهم لا يؤمن عليهم السهو
والغلط فلا بد من قائم ينبههم على ذلك ويرجعون اليه في مشكلات دينهم
ويكون معصوما عن السهو والغلط والا لزم التسلسل **قلنا** لا نسلم انا
نعلم انها لطف من جهة العقل وذلك لان اللطف مطلقا على ضربين خاص لبعض
المكلفين او الامم دون بعض وعام لكل مكلف في كل عصر فان كانت الامامة
لطفا خاصا فمعلوم انه لا طريق الى اللطف الخاص كالتكاليف الشرعية
الا السمع والا لعرفنا بعقولنا وجوب الصلوة والصوم ونحوهما واذا كان
كذلك لزم ان لا يكون لوجوب الامامة طريق الا السمع وهو الذي نقوله وان

كانت الامامة

كانت الامامة لطفا عاما وجب ان يكون لها وجه يقتضي اللطفية وذلك كاللطف
العام كالمعرفة بالله لا بد له من وجه يقتضي اللطفية وهو كون المكلف معه
اقرب الى فعل الطاعة وترك المعصية والمعلوم انه لا وجه هنا للامامة حتى
تصير به لطفا عاما وما ذكروه في بيان اللطفية فباطل اما الاول من الوجهين
فلان المعلوم في كثير من الناس انه يفسد مع الامر والناهي او يتساوى فيه
الحالان فكيف يقال بانها لطف عام وايضا يلزم ان يكون في كل محلة امام
لانه ابلغ في اللطفية وايضا فيلزمهم ان يكون التكليف حال عدمه قبيحا
كما تقدم وايضا فان الله قد مكنهم من دفع الغلط والسهو بما نصبه من الادلة
ونحو فهم يرجعون اليها في مشكلات الدين ولا يحتاجون الى الامام في ذلك اصلا
فبطل ان يكون طريق معرفة الامامة كونها لطفا عقليا وقال ق بل الامامة
تجب عقلا لدفع الضرر عن الخلق وذلك لان المعلوم انه اذا كان للمسلمين رئيس
يجمع شملهم ويلم شعثهم ويقمع ظالمهم وينصر مظلومهم وينظر في مصالحهم فانه يكون
اعظم لنفعهم واصلح لمعاشهم ومعاملاتهم ففي الامامة حينئذ من دفع مضار
التظالم وفساد الاحوال ما لا يخفى قال ولهذا ترى اهل كل محلة يبادرون الى نصب
رئيس لهم يفزعون اليه في النوائب ويلجؤن اليه في الحوادث فلولا علمهم بوجوب ذلك
لما بادروا اليه **قلنا** لا يصح ذلك لان الامامة انما تجب على الامام ولا
يجب عليه الا دفع الضرر عن غيره اذ لا يجب عقلا دفع الضرر الا عن النفس مينا
فكيف يقال يجب الامامة لدفع التظالم والفساد بين الناس والفرق بين قول الح
وقول ق ومن معه من المعتزلة ان الامامية يقولون يجب من جهة العقل قيام
امام معصوم جامع للشرائط وق ومن معه يقولون يجب عقلا قيام رئيس
يجمع الكلمة ويتولى الشوكة واما كونه جامعا للشرائط فانما يجب سمعا فقط
ولهذا يظهر ان كثيرا مما رد به عليهم غير وارد **مسئلة** قال الاكثر
من المعتزلة وهو قول الاشعرية جميعا ويجب شرعا وان لم يجب عقلا وقال
الاصم وبعض الحشوية وهشام الفوطي من المعتزلة وضرار من المجبرة لا تجب
الامامة وجوبا مستمرا عقلا ولا سمعا وان اختلفت مقالات هؤلاء فالاصم
يقول لا تجب الا عند ظهور الظلمة وظلم الخلق فتجب لدفع ذلك الظلم والحشوية
يقولون لا تجب مطلقا لعدم الدليل وهشام يقول لا يجب على الامام القيام

اذا خشي القتل وثوران الفتنة **لنا** على وجوبها اجماع الصحابة على ان العقد
الى الامام والتكليف به مستمر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه
واول من استدل لهذا الدليل نجم ال الرسول القسم بن ابرهيم عليه السلام
ثم ذكره اصحابنا وغيرهم وقد اعترض بان قيل ما انكرتم ان وجوب الحد ونحوه
مشروط بوجود الامام كوجوب الزكوة فانه مشروط بالنصاب والحج فانه
مشروط بالاستطاعة وهذا الاعتراض اقوى ما يرد على هذا الدليل وقد اجيب
عنه بجوابات اقواها ما ذكره بعضهم وهو مبني على اصل وهو ان الامر اذا
ورد مطلقا غير مقيد وجب تحصيل ما لا يتم الا به وقد ثبت ان وجوب الحد
ونحوه ورد مطلقا فوجب علينا تحصيل شرطه لانه شرط في الادا لا في
الوجوب كالامر بالصلوة فانه لما كان مطلقا وجب علينا تحصيل شروطها
اذ هي شروط في الادا فقط لا في الوجوب بخلاف الحج والزكوة اما الحج فالامر به
ورد مقيدا بالاستطاعة فكانت الاستطاعة شرطا في الوجوب والامر بالزكوة
ورد مرتبا على وجود المال نحو قوله صلعم في مايتي درهم خمسة دراهم وفي
اربعين شاة شاة ونحو ذلك فكان النصاب شرطا في الوجوب فظهر الفرق
بين الحد ونحوه وبين الزكوة والحج ونحوهما واستدل الغير على وجوب الامامة ۞
باجماع الصحابة فانهم فزعوا الى اقامة الامام حالا بعد حال وقال ابو بكر رضي
الله عنه لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فادروه على ذلك وانما وقع الخلاف في
محلها فقط **مسئلة** اتفقت المعتزلة والاشعرية على انه لم ينص
النبي صلى الله عليه وسلم على امام بعده بل ثبتت امامة ابي بكر ومن بعده بالعقد والاختيار
فقط وقالت الزيدية بل نص صلعم على علي والحسنين عليهم السلام اما
النص على علي فمتواتر المتن او متلقى بالقبول على خلاف بين اصحابنا لكنه
خفي المعنى وهو حديث المنزلة وحديث غدير خم واحاديث اخر تدل على
انه وصي بعده صلعم وقد استدل بكتاب الله تعالى نحو قوله تعالى انما وليكم
الله ورسوله الاية وهذه الادلة كلها مذكورة مستوفاة في كتب اصحابنا
فلا نطول الكلام بها واما الحسنين فالنص عليهما قوله صلعم الحسن والحسين
امامان قاما او قعدا وغير ذلك مما ذكره اصحابنا في هذا المقام وقالت
الامامية بل نص صلعم على اثني عشر اماما علي ثم الحسن ثم الحسين ثم علي بن

الحسين

الحسين ثم محمد بن علي الباقر ثم جعفر بن محمد الصادق ثم موسى بن جعفر ثم علي بن موسى
الرضا ثم محمد بن علي ثم علي بن محمد ثم الحسن بن علي ثم محمد بن الحسن المنتظر
واتفقوا على علي والحسنين واختلفوا فيمن بعدهم اختلافا كثيرا وبعضهم لم
يقل بالنص الا على علي دون الاثني عشر وقد من ذكر اختلافهم في الملل والنحل واتفقوا
على ان ذلك النص جلي وكان معلوما للصحابة ضرورة كما يعلمون ان الكعبة هي
القبلة وان الصلوات خمس ونحو ذلك من ضروريات الدين ثم اختلفوا فقالت فرقة
منهم ان الضرورة حاصلة من ذلك الوقت الى يومنا هذا وان مخالفيهم يجحدون
ما علموه ضرورة وقالت فرقة ان الامة ارتدت وكفرت حيث كتمت ذلك النص
وتواطت على كتمانه وقد صار الان دلالة لا ضرورة فمخالفيهم الان غير جاحد
للضرورة وقالت البكرية بل نص صلعم على ابي بكر رضي الله عنه وهم فرقتان
فرقة ادعت ان ذلك النص جلي ضروري كما ادعت الامامية في نصها وفرقة
ادعت انه استدلالي اما بكتاب الله وهو قوله تعالى ستدعون الى قوم اولي
باس شديد وكان الداعي هو ابا بكر حيث دعى الى قتال اهل الردة على ما ذكره ۞
المفسرون واما بالسنة وهو حديث الصلوة ونحوه وهذا هو دليل الحسن
البصري **لنا** على صحة ما ذهبت اليه الزيدية ان نصه صلعم على علي وخبري
المنزلة والغدير والحسنين بقوله الحسن والحسين امامان الحديث متلقى
بالقبول لا ينكره احد من المخالفين وذلك نوع من الاجماع فوجب حينئذ العمل
به والمصير اليه واما النص على غيرهم كما زعمته الامامية والبكرية فانه لم
ينقل فكان احاديا لا يوجد به في هذه المسئلة القطعية وعلى تقدير انها ۞
ظنية فلا يعارض ادلتنا المتلقاة بالقبول ومما يدل على بطلان ما ادعته
الامامية من النص الجلي ان يقال لو كان كذلك لشاع وذاع وظهر للموافق ۞
والمخالف وهذه الطريقة هي التي عرفنا بها عدم معارضة القران وعدم صلوة
سادسة وحج الى بيت غير الكعبة ونحو ذلك ولو جوزنا تواطي الامة على كتم
ذلك النص الضروري لجوزنا كتمهم لكثير من اصول الشرايع فلا يقع الثقة بشي
من التكاليف الشرعية وهو ظاهر الفساد واما قول المعتزلة فرجوع الصحابة
يوم السقيفة الى العقد والاختيار حتى اختلف المهاجرون والانصار
وجرى من الامر ما جرى دليل على عدم النص الذي تدعيه الزيدية على علي

عليه فانه مردود بانهم لم ينكروا لفظ النص ومتنه فانه متلقى بالقبول على ما
تقدم بل انما انكروا من لوازمه فقط وهو نظري يمكن جهله لاحتياجه الى التامل و من
ثم قلنا انه نص خفي لا جلي وقال قاضي القضاة وقد ذكر كلام الزيدية هنا هذا
هو الكلام الذي يليق بالعلماء حيث جعلوا ذلك النص خفيا يدخله الشبهة
ويخالطه الالتباس فلا يعلم الا بالنظر والاستدلال لا ضرورة لا يلزمهم شيء مما الزم
الامامية اضداد مسئلة اختلف الناس في طريق الامامة فقالت
الزيدية تنعقد الامامة بالدعوة مع الكمال واجتماع الشرائط ويتوا خصل
مع ذلك عقد واختيار ام لا وقالت المعتزلة والاشعرية لا تنعقد بمجرد الدعوة
بل انما تنعقد بالعقد والاختيار والاجماع يوم السقيفة على ثبوت امامة ابي بكر
بالعقد والاختيار قلنا لا اجماع يوم السقيفة مع خلاف علي عليه السلام وكثير
من اكابر الصحابة على ما سياتي تنبيه اذا بطلت امامة الامام بفسقه
ثم تاب فالاكثر انه لا يحتاج الى تجديد الدعوة او العقد وقيل يحتاج الى ذلك
وقالت الامامية لا تنعقد الامامة بشيء من ذلك بل انما تنعقد بالنص فقط
قلنا هذا بناء على اثبات النص في الاثني عشر وقد بينا انه لا نص
ولا نقل الينا ولظهر امره اذ هو مما تعم به البلوى من اصول الشرائع كالصلوات
الخمس والقبلة وصوم رمضان ونحو ذلك ومثل هذا لا يجوز ان يكون غير متواتر
ولا يجوز فان اثبات كثير من اصول الشرائع وان لم ينقل الينا نقلا متواترا وفي
ذلك هدم التكاليف وابطال الشرائع وقال الاكثر ويجوز ان تنعقد امامة
الامام بنص الخليفة عليه اماما معينا كنص ابي بكر على عمر بن الخطاب واما
مبهما كنص عمر على احد الستة وقال ع ويشترط مع ذلك النص تسليم الباقين
ورضاهم لكي يكون اجماعا وقال سليمن ابن جرير للخليفة ان يفعل ذلك البتة
لكن لا يفعله على طريق الابرام بل يكون موقوفا على الرضا به بعد ذلك فان
لم يرضوا به لم تثبت امامته وهولاء الذين اثبتوا نص الخليفة من طرق الامامة
يحتجون على ذلك بعمل الصحابة بعهد ابي بكر الى عمر بن الخطاب فكان
اجماعا منهم على ذلك قلنا لا دليل على ان الخليفة اليه ذلك النص حتى
ان له ان ينص على غيره شيئا فان الامامة وطرقها شرعية ولا دليل في الشرع على ان نص
الخليفة طريق اليها واما دعواهم الاجماع من الصحابة على العمل بذلك النص

فانه غير مسلم

فانه غير مسلم اذ لا اجماع مع خلاف علي عليه السلام وكثير من الصحابة وسنبين ان
سكوته في ذلك على تقدير تسليمه لا يدل على رضاه وانما كان لمصالح اخر
مسئلة قال الاكثر ولا تنعقد الامامة بالغلبة والقهر من دون
اجتماع الشرائط خلافا للحشوية والكرامية ومن ثم زعموا ان الحسين بن علي عليهما
السلام هو الباغي على يزيد بن معوية عليه اللعنة قال مولانا عليه السلام قلت
وبعض الفقهاء ايضا وهو النواوي من فقهاء الشافعية وغيره لنا على ان
الغلبة ليست بطريق اجماع الصحابة على تحري الافضل لقول عمر
لابي بكر لما قال ابو بكر بايعوا احد هذين الرجلين يعني عمر وابا عبيدة
اتقول هذا وانت حاضر لكن على
ما علمت لك فيه في الاسلام غير هذه
ابي بكر ذلك لما علم انه افضل منهما وجعلها عمر شورى بين ستة لما اعتقد
انهم افضل الموجودين من الصحابة في ذلك الزمان وهم علي وطلحة
والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وعثمن بن عفان ويدل
على اعتبار الصحابة الافضل ان بعضهم قال لابي بكر لما ولى عليهم عمر ما تقول
لربك وقد وليت علينا فظا غليظا فقال ابو بكر اقول اللهم اني وليت عليهم
خيرهم في نفسي ولا يجب في الامام كونه اعلم الامة الا عند الامامية بناء منهم على
ان الشرع كله مما لا يوجد منه لانهم نفوا القياس والاجماع والاجتهاد و
اخبار الاحاد وقالوا في الامام غنية عن جميع ذلك فلا بد ان يكون عالما
بجميع العلوم الدينية والدنياوية كالصنايع واللغات والطب ونحو ذلك
وجعلهم الامام على هذه الصفة مع تجويزهم عليه التقية الطويلة مما يوجب
التناقض او سقوط التكليف عن الخلق وكلاهما باطل قلنا في الرد عليهم
لم يوجد حكم الامامة الا من القضاة ومعلوم انهم لم ... وكره ما فيه من
الشغب واما الى سبب شروطها احادي فلا يعمل به هنا او نحو ذلك وثانيها خبر
الغدير المشهور وقد استدل به من وجوه اربعة الاول ان المولى لفظة
مشتركة في الاصل الا انه قد صار الغالب عليها في العرف هو المالك للتصرف
فيجب ان يحمل عليه الثاني انه وان بقي على الاشتراك لكن في الخبر قرينة لفظية وهو
قوله الست اولى بكم من انفسكم فانها تدل على ان المراد بالمولى هو المالك للتصرف
الثالث ان فيه قرينة معنوية وهو ان ما عدا المالك للتصرف لا يصح ارادته

اما لانه مستعمل كما في المعتق اولانه معلوم لكونه ابن عمه ومحبه وناصره فمعنى
ان المراد هو المالك للتصرف الرابع انا وان سلمنا ان لا قرينه فانه يجب الحمل على
كل المعاني الصحيحه دون ما لا يصح كالمعتق وثالث الادله خبر المنزله ۞
ووجه الاستدلال به انه استثنى النبوه وهو يدل على الاستغراق ومن جمله
منازل هارون الخلافه فان قيل هذا انما يستقيم لو عاش هرون بعد موسى
فاما وهو مات قبله فلا يصح قلنا نحن نعلم قطعا انه لو عاش بعده لكان
خليفه قطعا فالمنزله ثابته قطعا وبطلانها بعارض الموت لا يقدح في ذلك
ورابع الادله اجماع اهل البيت على انه الامام بعد رسول الله صلعم واجماعهم
حجه كما ثبت في موضعه وخامس الادله انه قد ثبت ان عليا عليه السلام افضل الناس
بعد رسول الله صلعم وباقي الصحابه مفضولون وامامه المفضول لا تصح لكن
هذا لا يدل على امامته بل على بطلان امامه من سواه فقط واما الحسنان ۞
فالدليل على امامتهما الحديث المشهور المتلقى بالقبول وهو قوله صلعم الحسن
والحسين امامان قاما او قعدا وابوهما خير منهما وقد اعترض هذه
المعتزله بانه لو ثبت النص على علي عليه السلام لذكره احد وقت نزاع الصحابه يوم
السقيفه ولاستدل به امير المومنين على امامته ولم يجر له كلمه ولم يجز له
تركه ولا جاز للصحابه كيف وقد ثبت انهم كانوا اهل انقياد للحق وثبات
عليه وجوابه انا لا نسلم ان عليا عليه السلام لم يذكره بل قد ذكره بعد بيعه
ابي بكر وعموم من الفضائل الداله على امامته وتقدمه ما شاع وذاع من ذلك
قوله عليه السلام وقد طلبت منه البيعه لابي بكر والله يا معشر المهاجرين لنحن
اهل البيت احق بهذا الامر منكم اما كان فينا القاري لكتاب الله الفقيه
في الدين العالم بالسنه المضطلع لامر الرعيه وقال السلام ادعيتم على الانصار
انكم اولى بهذا الامر لمكان محمد صلعم فاعطوكم المقاد لاجله فلما احتججنا عليكم
بمثل ما احتججتم به على الانصار ونحن اولى برسول الله صلعم حسبا ونسبا الى
اخر ما ذكره ومنها خبر المناشده فانه احتوى على نيف واربعين فضيله واما
الصحابه فلم يفعلوا ما فعلوه عنادا وتمردا بل لجهلهم فضيلته عليه السلام وتقدمه
لان تلك الاخبار الداله على امامته استدلاليه يدخلها الشك والغلط واما
تركه عليه السلام قتالهم فلمصلحه راها في ذلك وهو مرفوع بالسند الصحيح الى ابن ع

والله

والله قال كنت على الباب يوم الشورى اذ دخل علي عليه السلام فسمعته يقول بايع
الناس ابا بكر فسمعت واطعت ثم بايعوا عمر فسمعت واطعت وتريدون
ان تبايعوا عثمان اذن اسمع واطيع ولكني محتج عليكم انشدكم الله هل تعلمون
فيكم من احد احق برسول الله مني الى اخر المناشده لطولها حتى قال في اخرها ۞
اللهم اشهد وكفى بك شهيدا اني وبينكم اسمع واطيع واسمع واصبر حتى ياتي الله
بالفتح من عنده شانكم فاصنعوا ما بدا لكم ثم قال هذه الابيات ۞
محمد النبي اخي وصهري وحمزه سيد الشهدا عمي ۞ وجعفر الذي يضحي ويمسي يطير
مع الملائكه ابن امي ۞ وبنت محمد سكني وعرسي مسوط لحمها بدمي ولحمي ۞
وسبطا احمد ابناي منها فمن هذا له سهم كسهمي ۞ سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما
ما بلغت اوان حلمي ۞ وقال الاكثر من المعتزله والخوارج والاشاعره ويونس والبكريه
السريه من الزيديه بل الامام بعده صلعم ابو بكر ثم عمر ثم عثمن ثم علي وانما قالوا
ذلك للاجماع الواقع من الصحابه على امامتهم على هذا الترتيب **قلنا**
لا اجماع مع خلاف علي عليه السلام وغيره من اكابر الصحابه كطلحه والزبير وابي ذر
وعمار والمقداد وسعد بن عباده على ما ذلك مشهور عنهم فان الاتفاق على
ان عليا عليه السلام لم يبايع ابا بكر في الحال فمنهم من قال انه بايع بعد نصف سنه
وقيل غير ذلك والصحيح انه لم يبايع قط واعلم ان المعتزله لما ادعوا
الاجماع على ابي بكر وعمر وعثمن قالوا ولذلك مسائل احدها كونهم ائمه ۞
وثانيها ان الامامه في سائر قريش وثالثها ان طريقها العقد والاختيار
ولما ابطل اصحابنا هذا الاجماع بطلت هذه المسائل الثلاث وقد مر الكلام
في كل واحد منها وقول البكريه والحسن البصري بالنص على امامه ابي بكر
باطل بالتماسه وطلبه البيعه ولو كان منصوصا عليه لم يطلب البيعه وقوله يوم
السقيفه وقد ارادوا ان يبايعوه بايعوا احد هذين الرجلين يعني عمر بن الخطاب
وابا عبيده بن الجراح ولو كان منصوصا عليه لم يعدل عن نفسه الى البيعه لغيره
ومثل هذا ما قاله ابو بكر على رؤس الاشهاد بعد ان بويع له اقيلوني فلست
بخيركم فقال له عمر لا نقيلك ولا نستقيلك فكيف يطلب الاقاله من هو منصوص
عليه واما استدلالهم بقوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد الايه
فلا نسلم ان المراد بها ابو بكر وان سلمنا فليس فيها تصريح بالامامه واما استدلالهم

الامامة

بانه قد استخلفه الرسول صلعم في الامامة الصغرى فيقاس عليها الكبرى فلا
ثم انه الذي استخلفه بل ذلك بامر عايشة وان قلنا بذلك فلا يصح قياس
الامامة الكبرى عليه لعدم الجامع بينهما اذ قد يصلح للامامة الصغرى
من لا يصلح للكبرى **مسألة** وقضى ابي بكر في فدك صحيح
وفدك سبع قريات متصلات اجلى عنها اهلها من غير ان يوجف عليهم بخيل
ولا ركاب فصارت ملكا للنبي صلعم قيل وكانت غلتها في كل سنة ثلثين
الف دينار فلما ولي ابو بكر بعد موت الرسول صلعم جاءت اليه فاطمة رضي
الله عنها وقد لاثت خمارها على راسها ومعها لمة من نساها وخدم اهلها
تجر ذيالها حتى اتت اليه وهو في مجلس المهاجرين والانصار فسيطت دونها
ملاة وقعدت خلفها فاجهش الناس لها بالبكا فلما سكنوا خطبت خطبة
بليغة ثم سالت ميراثها من ابيها صلعم فقال لها يا بنت رسول الله صلعم اني
سمعت رسول الله صلعم يقول انا معاشر الانبيا لا نورث ما خلفناه صدقة
فصدقه سائر الصحابة في ذلك وشهد واستماعه من النبي صلعم بعض المهاجرين
ايضا فسكتت فاطمة رضي الله عنها انقيادا للحق وطوعا للشرع ثم قالت انه
ابي اعطاني شيا من فدك فطلب منها الشهادة وكان علي في الحضرة فشهد هو
وام ايمن بنت ابي طالب فقال لها اريدي رجلا مع علي وامراة مع ام ايمن
ولم يكن من مذهبه العمل بالشاهد واليمين فلم يجد شاهد اخر فحكم حسب
ما تقتضيه ظاهر الشرع فكان قضاوه صحيحا روي انه سئل زيد بن علي
عن ذلك فقال لو كان ذلك الي ما قضيت الا بما قضى به ابو بكر والقول بصحة
ذلك الحكم هو مذهب جمهور المعتزلة وبعض الزيدية خلافا للامامية جميعا وبعض
له وبعض الزيدية وحجتهم انه قد ثبت عصمة علي عليه السلم فقوله حجة قطعية
لا يجوز مخالفتها فكيف يطلب مع شهادته شهادة شاهد اخر فيكون الحكم
بما يخالف شهادته مخالفا للقاطع فيكون باطلا **ولنا** على صحته انه لو
كان باطلا لنقضه علي عليه السلم بعد ان تولى وتمكن منه وكذلك الحسن والحسين
اذ لا يجوز لهم تقرير الباطل ومعلوم انه لم ينقضه احد منهم وايضا لو كان
ظلما لفاطمة لانكره بنو هاشم والمسلمون ولغضبوا لها ولم يسكتوا ثم صحته انه اول
حكم حكموا به بعد رسول الله صلعم فلو كان مخالفا للشرع لانكروا اشد الانكار

ولم يكن

ولم يكن الصحابة لتسكت على تبديل الشرع الشريف المرعي الى خلعهم عثمن ثم
وقتله لتغييره رجلا وابوابه رجلا ويكون ذلك فكيف تبديل الشرع الشريف في
بنت رسول الله صلعم وقال بعض اصحابنا ان النبي عليه السلم وهب فدكا لفاطمة
قبل موته باربع سنين وقبضته وثبت عليه يدها وغلاتها فلما مات
الرسول عليه السلم ارسل ابو بكر رجلا من قريش اخرج عاملها ورفع يدها وطلب
منها الشهادة يجري ما جرى وقال بعض اصحابنا الاقرب عندي ان ابا بكر
صدقها هي وزوجها في الهبة لكنه مات النبي صلعم قبل تسليمه اليها وكان
مذهبها ومذهب امير المومنين ان الهبة تصح من غير قبض كما هو مذهب
اكثر اهل البيت عليهم السلم وكان مذهب ابي بكر انها لا تصح الا بالقبض كما هو مذهب
ابو بكر بحسب مذهبه واجتهاده فكان قضاوه صحيحا ولم يكن لمن بعده
ان ينقضه لكن عند اصحابنا ان قضاوه مبني على صحة ولايته وهي عندنا
صحيحة فلو نقضه بعد ذلك علي والحسنان عليهم السلم لصح ذلك لكنهم تركوه
لمصلحة تحري وقد روي ان عمر بن عبد العزيز نقض حكم ابي بكر ورد فدكا
على اولاد فاطمة عليهم السلم واما ما يرويه الامامية ان ابا بكر رد فدكا
لفاطمة وكتب لها بذلك كتابا ودفعه اليها فاستقبلها عمر واخذ منها
الكتاب وحرقه ودفعها حتى انكسرت اضلاعها وغير ذلك فمن الاكاذيب
التي لا يلتفت اليها **مسألة** قال اكثر الزيدية قول علي عليه السلم حجة تقطع
الاجتهاد كقول النبي صلعم لما ثبت من عصمته ومن ثم كان حكم ابي بكر باطلا
وقال بعضهم لم يكن قوله الا كقول ساير الصحابة يجوز مخالفته والعدول عنه
الى غيره من اقوال الصحابة لانه قد ثبت ان المسلمين كانوا للحكم في
بقوله او بقول غيره من الصحابة ولم يكن ثم نكير قط وللامام المنصور بالله
عليه السلم قولان في ذلك **مسألة** اتفقت المعتزلة على امامة عثمن
بعد عمر بن الخطاب ثم اختلفوا في حكمه بعد احداثه فقال اكثر المعتزلة
ولم تبطل امامة عثمن باحداثه التي احدثها في ايام ولايته منها ما روي
من حدث المصاحف وتحريقها او غسلها ومنعه بن مسعود عن مصحفه
ومنها حدث ابي ذر ونفيه الى الربذة ومنها حدث عمار وضربه
ومنها رد مروان واعطائه الاموال العظيمة وقد كان نفاه النبي صلعم

احدى ع

ومنها توليته محمد بن ابي بكر ثم امر بقتله وغير ذلك مما عابه عليه الصحابة حتى كان ذلك سببا في قتله فهذه الاحداث لا يبطل بها ولايته عند الاكثر بل تبقى معها امامته ويفسق قاتله اذ قتل المومن فسق اجماعا فكيف بقتل الامام وكذا يفسق خاذله ايضا لان خذلان الامام المستوجب للطاعة فسق وحسبه تجب البرى ممن قتله وخذله ولا نسلم ان شيا من تلك الاحداث التي ذكروها يبطل امامته اذ قد ثبتت ولايته بامر قاطع وهو العقد والاختيار والاجماع من الصحابة على صحته ولانه في ابتدا امره فلو يبطل بالشك فيها اذ اليقين لا يرتفع بالشك وتحقيقه ان امامة الامام لا تبطل بعد ثبوتها الا بالفسق او بطلان احد الشروط وليس شي من هذه الاحداث يوجب التخطية فضلا عن الفسق اما احداث المصاحف فقد اصاب في ذلك وينبغي ان يعد من اكبر من مناقبه وله المنة العظيمة على المسلمين لانه قد كان اخذ كل واحد مصحفا غير مرتب فجمعهم على المصحف الذي كان في عهد رسول الله صلعم وعهد الخليفتين بعده ولولا ذلك لظهر من الفساد ما لا يمكن سد تداركه ولا يعترض على عثمن بابن مسعود بل يجب يعترض على ابن مسعود بعثمن واما تحريقها ان صح فلعله لم يكف فيها الغسل واما فعله مع ابي ذر ومع عمار فللامام ان يفعل ذلك اذا راى فيه المصلحة فقد كان يصدر منهما ما يودي الى توهين امره واما رد مروان فقيل انه قد كان استاذن رسول الله صلعم في ذلك وايضا فان المنفي اذا تاب يجوز رده واما اعطاوه الاموال فلعله من خالص ماله واما حديث محمد بن ابي بكر فقد حلف عثمن انه لم يكن له في ذلك علم ولا امر وانما كان شيا احدثه مروان بغير اذنه وما يروى من ان عليا عليلم خذله ورضي بقتله فغير صحيح بل روي انه بعث الحسن والحسين لنصرته وانما امرهم لظنه انه لا مخافة عليه وقد روي انه تبرى من دمه فعن الحسن البصري انه قال اني لفي حلقة علي بن ابي طالب اذ جات الصيحة من دار عثمن فرايته رافعا يديه الى السما وهو يقول اللهم اني ابرى اليك من دم عثمن وتوقف ق لما اشكل عليه امر عثمن وقاتليه فيه وفيهم وقال لا ادري ما حكمهم عند الله تعالى وتوقف بعضهم في الخاذلين له التاركين لنصرته لا في القاتلين له فيقطع بفسقهم وقال سليمن بن جرير من علما الزيدية بل عثمن

كفر باحداثه

كفر باحداثه اذ احرق القران ورقا من رقات الرسول صلعم واستخف بالاكابر الصحابة الذين علم من رسول الله صلعم اكرامه لهم وايوائه من طرده رسول الله صلعم ونفاه ونحو ذلك وهذه كلها كفر وبعضهم وهم جماعة من المعتزلة وغيرهم من خطا عثمن باحداثه وفسقه بها وجعلها مبطلة لامامته وقال لا نتولى عثمن وخاذله واحكم ببقا ايمانه واصابته في افعاله واحداثه ولعله لم يفعل شيا منها الا لمصلحة وانتولى قاتليه وخاذليه واقول الاصل بقا ايمانهم ولعلهم فعلوا ما فعلوه لعذر ومصلحة واتولاهم الجميع بحسب الظاهر فانا من ايمانهم على يقين ولا نعمي بالشك فيه ولا ادري كيف حالهم عند الله تعالى فنجوز ان يكونوا كلهم ناجين او هالكين او منهم الناجي ومنهم الهالك

مسئلة

واجمعت الامة على امامة علي عليلم بعد الثلاثة ابي بكر وعمر وعثمن الا القليل وهم جماعة من الصحابة لم يقولوا بامامته كابن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة وكعب بن مالك واسامة بن زيد وغيرهم وقيل انهم بايعوه لكنهم امتنعوا ان يقاتلوا معه فبعضهم خطاه عليه السلام في حرب الجمل وهو حرب طلحة والزبير وعايشة ومن معهم وقد خرجوا على علي عليلم مطالبين بطلب بدم عثمن فخرج عليلم في اثارهم فقتل منهم من قتل ورد عايشة الى المدينة بعد ان اعتذرت اليه واعترفت بالذنب وليس في قتاله لهم عليه من غضاضة بل هو الواجب عليه وينبغي ان يعد ذلك من مناقبه عليلم كيف وقد بشره النبي صلعم بذلك حيث قال له ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين والناكثون هم طلحة والزبير وحزبهما لنكثهم البيعة وبعضهم خطاه عليلم في حرب اهل القبلة وهم معوية وحزبه والخوارج كاهل النهروان وذلك لقوله صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الخبر وبعضهم توقف في حكمه عليلم وفي امامته وقد روي ان عليا عليلم قال للجماعة المتخلفين عن نصرته اليس قد بايعتموني من قبل قالوا بلى قال فلم كرهتم القتال معي وقد والهم معه قال له سعد بن ابي وقاص ابغ لي سيفا اقاتل به معك له لسان وشفتان يكلم يعرف المومن من الكافر قال عليلم اهكذا اشترط الناس علي ولا انتم ثم قال لمحمد بن مسلمة وانت فما منعك من القتال معي قال لا استحل ذلك قال ولم قال لان ابن عمك رسول الله صلعم دفع الي سيفا وقال قاتل به المشركين

تكلم

فاذا رايت رجلين من اهل الصلاة يقتتلان فات أحدًا فاعترضه بسيفك حتى
يكسره والزم الارض حتى ياتيك يد خاطية او منية قاضية وقد اعترضته بيني كما
قال لي رسول الله صلعم حتى كسرته ثم قال عليه السلام لابن عمر وانت فما منعك
من القتال معي قال لا استحل قتال اهل الصلوة فقال له ارغب عن ابيك
وابي بكر وقد استحلا قتال اهل الصلاة ثم قال لاسامة وانت فما منعك
من القتال معي قال اني عاهدت ابن عمك رسول الله صلعم ان لا اقاتل احدا بعده
يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وسبب هذا ان اسامة قتل رجلا
على عهد رسول الله صلعم يقال له مرداس وهو يقول لا اله الا الله فعنفه
الرسول صلعم على ذلك فعاهده على ما ذكر **قلنا** قد ثبت ان اهل الجمل
ومن خرج على علي من اهل القبلة كمعوية والخوارج بغاة فقد عمل في قتالهم
بمقتضى قوله تعالى فقاتلوا التي تبغي فقد امر تعالى بقتال كل باغ فيمتنع ان يعد
قتالهم من مناقبه عليه السلام وفضائله فكيف يخطئ فيه **تنبيه** اتفقت الزيدية
والمعتزلة على القول بان امامة علي عليلم بعد النبي ثابتة قطعية وذهب
بعضهم الى انها ظنية اجتهادية وهو قول كثير من الاشعرية وفقها المجبرة
وبطلانه مما لا يحتاج الى تامل **تنبيه** اخر معرفة امامة علي عليلم
فرض عين على كل مكلف لان احوال امام الزمان مقيسة عليه ثم قيل
الاخلال بها فسق وقيل خطأ محتمل وقال بعضهم بل هي فرض كفاية لتوقفه
على ما لا يعرفه الا العلماء من العربية وغيرها **مسألة** قالت الزيدية
ع و ض والبغدادية افضل الامة بعده صلعم علي عليلم وقالت طوائف
والمرجية والخوارج بل افضل الامة بعده صلعم ابو بكر ثم عمر ثم عثمن ثم علي
ومنهم من يقول الافضل ابو بكر ثم عمر ثم علي ثم عثمن وهو قول ابي الهذيل
وجعفر بن حرب وتوقف الشحام ع وم في الكل اذ قد ورد في كل منهم
من الاخبار ما يدل على تقديمه في الفضل فهذه اربعة مذاهب واعلم
ان المراد بالفضل هنا هو كثرة الثواب على ما صرح به السمرقندي وغيره
وهو يدل على ان الفضل المعتبر في شروط الامامة هو بمعنى كثرة الثواب
على ما تقدم من الخلاف فيه **لنا** على كونه عليلم افضل الامة بعده صلعم
خبر المنزلة وهو قوله صلعم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي

بعدي

بعدي وقد ثبت ان افضل امة موسى هرون فيجب ان يكون افضل امة الرسول
صلعم هو علي عليلم وخبر الغدير هو قوله صلعم يوم غدير خم الست اولى
بكم من انفسكم الخبر ووجه دلالته على افضليته ظاهر بعد معرفة ان
المراد ان عليا عليلم اولى بالمؤمنين من انفسهم على ما تقدم وهذا ان الخبر
من جملة ما احتج به عليلم يوم الشورى ويدل ايضا على كونه افضل منهم
زيادته عليهم في خصال الفضل جميعا كالجهاد والعلم والزهد ونحو ذلك
مما اجتمع فيه وهو مفترق في غيره وكل ذلك ظاهر مستوفى في السير
والتواريخ وربما ذكر بعضه في كتب الفن **فرع** اتفق مفضلوا ابي بكر ومن
معه على تقديمهم اياه في الامامة على علي عليلم واختلف مقدموا علي في
الفضل ومفضلوه على سائر الصحابة مع قولهم بفضله على قولين احدهما القول
بامامة ابي بكر والثاني المنع من امامة المفضول الا لعذر كما هو قول الاكثر
في العذر الذي لاجله قدم ابو بكر في الامامة مع ان عليا افضل منه فقيل
العذر كثرة قتله مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان في نفوس القوم
عليه حقد لقتل اقاربهم فما من احد منهم الا وقد قتل عليلم اخاه او خاله
او عمه او نحو ذلك فكان في نفوسهم عنه نفرة وهم لابي بكر اطوع واليه
ارغب فكان ذلك عذرا في تقديم ابي بكر على علي عليلم ونقض هذا
العذر بان ذلك القتل زيادة في فضله عليلم اذ هو قتل لارباب الكفر
واهل الضلال وكم فرج به الكرب وكشف به الغم عن رسول الله صلعم فهو
من ابلغ الطاعات واعظم القربات ولا يجوز للقوم ان يحقدوا عليه في
شئ فعله بامر رسول الله صلعم ان كان اسلامهم محققا بل يجب عليهم
ان يعدوا ذلك من فضائله ومناقبه وقيل بل العذر في تقديم ابي بكر ان
عليا عليلم اشتغل بتجهيز رسول الله صلعم وكان الناس حديثي عهد بالاسلام
فاسعف الصحابة وخافوا من تراخي البيعة الغدر بالمسلمين وارتداد اكثر
من الناس لكثرة اهل النفاق والمقهورين بسيف الاسلام فكان ذلك عذرا
في المبادرة بالبيعة لابي بكر وتقديمه على علي عليلم وقيل بل العذر في
تقديم ابي بكر ان المهاجرين خافوا مبايعة الانصار لسعد بن عبادة لما
اجتمعوا في السقيفة والشوكة شوكتهم والدار دارهم وقد علموا انهم ليسوا من اهلها

لئن مضيتها فريس على ما تقدم فبيعة الانصار لسعد منكر يجب دفعه فورا
قبل ان يعظم بها الفتنة ويصعب نزع الامر من ايديهم ومن ثم قال عمر كانت
بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها من عاد الى مثلها فاقتلوه ومعنى ذلك انها كانت
في حال ضيق وعجلة خشية وقوع الفتنة وانشقاق العصا فكان لهذا اعذار
في تقديم ابي بكر على علي عليه السلام **واعلم** ان هذا الغاية والذي قبله منقوض
بانه كان يجب ان صح ذلك ان يتنحى ابو بكر عن الامر ويسلمه الى علي عليه السلام بعد
زوال العذرين وايضا فهما منقوضان بتقديم عمر وعثمان على علي عليه السلام مع
انه افضل منهما وهذان العذران كلاهما منتفيان هنالك وقال ق و
شيخه ابو الحسين الخياط قد ثبت ان عليا عليه السلام افضل الامة بعده صلى الله عليه وسلم
والصحابة كانوا يعلمون ذلك وحينئذ فيجب ان نقطع على انه لا بد من عذر
لاجله قدموا ابا بكر عليه وان لم نعرف ذلك العذر ونعينه على التفصيل
اذ لا يجب علينا معرفته مفصلا كما لا نعلم وجه المصلحة في كل افعال الله تعالى
على التفصيل بل نقطع على انه لا بد من مصلحة وان لم نعلمها فهذا الكلام
كله على بعد بيان الصحابة علموا ان عليا عليه السلام افضل الامة بعده صلى الله عليه وسلم
وقيل انهم لم يعلموا ذلك بل اعتقدوا التسوية بينهم وبينه في الفضل لعدم
ظهور التفاوت بينه وبينهم لتقاربهم في الفضل ولان ادلة كونه افضل
نظرية خفية تفتقر الى تامل الا انه يلزم على هذا ان يكون جهلهم عذرا
في تقديم المفضول ومعلوم انه لا يصلح عذرا لانه كان يجب عليهم ان ينظروا
في ادلة التفضيل وان لا يقدموا على البيعة للمفضول من غير تامل ونظر
مسألة قد ثبت ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
بلا فصل هو علي عليه السلام بالنصوص الخفية المتقدم ذكرها واختلف في تلك
النصوص اهي ظنية متنا ودلالة فتكون المسألة اجتهادية وحينئذ فكل
مجتهد مصيب ولا يخطى من تقدم على علي عليه السلام في الخلافة ام هي قطعية
متنا ودلالة فيكون المتقدم عليه مخطيا قطعا ذهب بعضهم الى الاول
ويروى للامام يحيى في ذلك وذهب المحققون من الزيدية الى انها قطعية
وحينئذ خطا المتقدمين على علي عليه السلام في الخلافة قطعي وهم ابو بكر وعمر
وعثمان وكذا كل من اعتقد امامتهم واصابتهم لمخالفتهم الدليل القطعي

وهو تلك

وهو تلك النصوص الدالة على امامة علي عليه السلام لانها قطعية وان كانت دلالتها خفية
ولكن لا يقطع عليهم بالفسق وان ذلك الخطا كبيرة اذ لم يفعلوا ما فعلوه
من التقدم في الخلافة ومخالفة تلك النصوص تمردا وتعديا مع العلم
بانهم لا يستحقونها بل انما فعلوا ما فعلوه لشبهة عرضت نحو تقديم ابي بكر
في الصلاة وميلان الناس اليه ومنزلته عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وبغض الناس
لعلي عليه السلام وخفا تلك النصوص الدالة على تقديمه مع انهم قد كانوا في اثناء
خلافتهم يعظمونه عليه السلام ويوقرونه ويرجعون اليه في كثير من الفتاوى
والآراء وقد كان عليه السلام يعظمهم ايضا ويغزي معهم ويصلي خلفهم وياخذ
نصيبه من الخمس ويقول فيهم خيرا وحينئذ فلو قطع بكون ما فعلوه
كبيرة اذ دليل كون الذنب كبيرا هو السمع ولا دليل في السمع يدل على ذلك
وقال عليه السلام **قلت** ولا يمنع الترضية عليهم لتقدم القطع بايمانهم
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والايمان المقطوع به لا يرتفع الا بالفسق المقطوع
به وخطاهم مشكوك في كونه فسقا فلا يبطل ذلك الايمان المقطوع به
بالشك فيه والا لارتفع اليقين بالشك وهو معلوم البطلان ولكان يلزم
ولكان يلزم ان يمنع الترضية عن كل من لم يعلم عصمته من العلماء والزهاد
وغيرهما اذ يجوز في كل منهم ان يكون فعل كبيرة مبطلة لايمانه واعلم انه
قد ذهب قدماء الزيدية الى منع الترضية عن المتقدمين على علي عليه السلام
وبعضهم توقف ولم يقطع بجواز الترضية عنهم الا المتاخرون وهو
الموافق للدليل كما مر **مسألة** قال الاكثر من العدلية وغيرهم
وهو قول جمهور الزيدية وخطا طلحة والزبير وعايشة في خروجهم على علي
قطعي بل هو بالغ حد الفسق لبغيهم على امام الحق وقيل لا يقطع بخطاهم
قال الامام عليه السلام **قلت** ولعل الوجه عند من لم يقطع بتخطيتهم دعوى
كون الامامة اجتهادية ظنية اما الامامة من حيث هي او امامة علي عليه السلام
بعد الثلاثة كما ذهب اليه بعض الفقها وبه قال اكثر المجبرة وقد تقدم
ذكر ذلك **لنا** على فسقهم ان الخروج على الامام فسق اجماعا وهؤلاء قد
خرجوا على الامام فوجب القطع بفسقهم وقال سليمان ابن جرير بل خطا
طلحة ومن معه كفر وذلك بناء منه على مذهبه ان الخروج على الامام كفر وقد

تقدم **قلنا** لا دليل على ان ذلك الخطا بلغ حد الكفر اذ دليل كون
الذنب كفرا سمعي ولا دليل في السمع يدل على ذلك **فرع** قال
الاكثر من القاطعين بخطا طلحه والزبير وعايشه وقد صحت
توبتهم بعد ذلك وانهم ماتوا مومنين مستحقين للجنه وقالت الامامية
وبعض الزيدية لا صحة لتوبتهم بل الظاهر اصرارهم ماتوا على خطاهم ومحاربتهم
لنا على صحة توبتهم ظهورها في التواريخ فقد روي عن عايشه رضي الله عنها
انها قالت اذا ذكرت يوم الجمل احدث مني الى هاهنا واشارت الى حلقها
وروي عنها انها قالت ياليتني مت قبل مصيري الذي كان من شان عثمن ۞
وقالت ايضا وددت اني ثكلت عشرة مثل ولد الحارث بن هشام واني لم اسر
مسيري الذي سرت وروي ان النبي صلعم قال لها اخبرني جبريل عليه السلم
ان امراة من نسايي تركب جملا احمر يقال له عسكر وباب العراق فتنبحها
كلاب الحوءب فاتقي الله ولا تكونيها يا حميرا فلما خرجت مع طلحه والزبير
وكانت لا تمر بما الا سالت دليلهم عن اسمه فمروا بما الحوءب ليلا فنبحتها
كلابه فقالت للدليل اي ما هذا فقال ما الحوءب فصعقت صعقة اوقعت
اهل الما واسترجعت وضربت عضد بعيرها فاناخته وقالت ردوني ۞
ردوني فاقبلوا عليها وحلفوا لها بالله ما هو ما الحوءب وان الدليل لكاذب
واقاموا لها سبعين من الاعراب وجعلوا له جعلا فشهدوا لها بالله تعالى لقد
جاوزت ذلك الما فقيل انها اول شهادة شهدت في الاسلام بجعل ۞
وروي انها كانت اذا ذكرت خروجها بكت وقالت ياليتني مت قبل
هذا وكنت نسيا منسيا واما طلحه فروي انه لما اصيب بسهم قال الا
ما افاق من غشيته ما رايت مصرع شيخ اضيع من مصرعي وروي انه انشد
متمثلا ۞ ندمت ندامة الكسعي لما رات عيناه ما صنعت يداه ۞ واما
الزبير فقد روي ان عليا عليه السلم سال ان يلقاه ليكلمه فاجابه الى
فالتقيا حتى اختلفت رقاب دوابهما فقال له علي عليه السلم يا زبير انشدك
الله اتذكر يوم مر بك رسول الله صلعم ونحن في مكان كذا وكذا فقال لك
اتحب عليا فقلت الا احب ابن خالي وابن عمتي وعلى ديني فقال يا علي
اتحبه فقلت الا احب ابن عمتي وعلى ديني فقال يا زبير اما والله لتقاتلنه

وانت له ظالم

وانت له ظالم فقال الزبير بلى والله لقد نسيت مذ سمعت رسول الله صلعم
ثم ذكرته الان والله لا اقاتلك ورجع الزبير يشق الصفوف وانشد الابيات
التي فيها ۞ ترك الامور التي تخشى عواقبها لله احمد في الدنيا وفي الدين ۞ اخترت
نادى علي بامر لست اجهله قد كان عمر ابيك الخير مذ حين ۞
عارا على نار موججة انا يقوم لها خلق من الطين ۞ وذهب حتى
نزل بوادي السباع فلحقه ابن جرموز فقتله واتى عليا براسه فقال
عليه السلم اشهد اني سمعت رسول الله صلعم يقول بشروا قاتل ابن صفيه
بالنار فقال ابن جرموز انا لله وانا اليه راجعون ان قاتلناكم فنحن في
النار وان قتلنا لكم فنحن في النار وروي ان عليا عليه السلم قتل ابن
جرموز ايام النهروان مع الخوارج قال ص وان فرضنا ان توبتهم لم
تتواتر لنا فالظن كاف في التوبه اذ لا سبيل الى حصول القطع بها فان من
اظهر التوبه سميناه تايبا وان كان باطنه منطويا على خلاف ظاهره اذ لا
سبيل الى العلم بما في البواطن قال الامام عليه السلم **قلت** وما ذكره
القاضي من ان الظن كاف في حصول التوبه فيه نظر لان الخطا اذا كان
مقطوعا به متيقنا لم يرتفع بالتوبه المظنونه اذ اليقين لا يرتفع بالظن
وانما يرتفع باليقين واما قوله انه لا سبيل الى القطع فجوابه انا تعبدنا
بالظاهر فقط فذلك الظاهر لا بد ان يكون مقطوعا بوقوعه والا لم
يرتفع به الخطا المقطوع به **مسالة** ذهب الاكثر الى ان معويه
فاسق لبغيه على امير المومنين وحربه له والبغي على امام الحق فسق اجماعا
كما تقدم ولم تثبت توبته كما ثبتت توبة طلحه والزبير بل مات على فسقه وبغيه
حتى انه رضي بانقطاع البغي بعد موته فاستخلف يزيد الملعون وعقد له
البيعه حال مرضه فيجب حينيذ التبري منه حيا وميتا ومن حزبه وممن
يعتقد اصابته وقالت الحشويه لا يجوز التبري منه ولا يحل ذمه اذ هو
مصيب في حربه وقتاله لانه الامام لان الامامه تثبت بالقهر والغلبه
وهذا القول مشهور عن الاصم وقال بعض الاشاعره وكثير من المجبره
امامة علي عليه السلم اجتهاديه وخطا معويه فيها معفو فلا يجوز ذمه ولا
التبري منه وقال بذلك كثير من فقها الحنفيه والشافعيه في زماننا

وان اختلفوا في جواز الترضية عنه فاجازته الشافعية ومنعته الحنفية
لنا على فسقه انه باغ على امير المومنين عليه السلم وقد ثبت امامته بالادلة
القاطعة لا سيما بعد الثلاثة وقد ثبت ان البغي فسق اجماعا فوجب حينئذ
القطع بفسقه والتبري منه وكيف لا وقد اقدم على ما يقرب من الكفر
كالحاقه زيادا وهو ابن امه بابيه ابي سفيان وزياد هذا هو الذي يسمى
زياد ابن ابيه وهو ولد زنا امه ام معوية وقد كان النبي صلعم نفاه عن
ابي سفيان واشتهر ذلك وظهر فلما ولي معوية الامر رد زيادا والحقه
بابيه وجعله من اعوانه وشركا في الامر وهذا رد لما علم من الدين
ضرورة ونقض لحكم رسول الله صلعم فيكون كفرا وانما لم نقطع بكفره
بسبب ذلك لانه لم يصرح بنقضه لحكم رسول الله ومخالفته لامره ومن
عظيم ما وقع منه ايضا البيعة ليزيد ابنه حتى وقع به من الفتنة وقتل
اهل البيت والاهانة لذراري الرسول صلعم ما هو مشهور وقد قال بعض
اصحابنا ان من ادعى في ائمة الضلال المنهتكين من الاموية والعباسية انهم
ائمة حق فقد كفر لانه رد لما علم من الدين ضرورة فان المعلوم ان المنهمك
في الفجور والفواحش لا يصلح خليفة للرسول صلعم ولا يرتضيه امينا على
امته ولا حافظا لدينه وكيف يرتضي يزيد الفاجر وقد ارتكب من الخصال
الكفرية انواعا ومن عظيم ما صدر عن معوية ايضا قتل جماعة من الفضلا
فكم من قتيل له في ايام صفين من اصحاب رسول الله صلعم منهم عمار بن
ياسر الذي قال فيه النبي صلعم يقتلك الفئة الباغية ولما قتله اصحاب
معوية زاد ذلك كثيرا من المسلمين بصيرا في قتال معوية وقد وردت
فيه اثار كثيرة منها قوله صلعم يموت معوية على غير ديني وقوله صلعم
معوية في تابوت من نار ومنها انه مر معوية يوما يقود بابنه يعني
واخوه عتبة يسوق فقال صلعم لعن الله الراكب والقايد والسايق ○
وجمهور اصحابنا على كفر يزيد واما معوية فالجمهور على تفسيقه
وبعضهم يكفره لوجهين احدهما قوله بالجبر فهذا دل على كفر المجبرة دل على
كفره وثانيهما الحاقه زيادا بابيه وهو نقض لحكم رسول الله صلعم ورد
لقوله الولد للفراش وللعاهر الحجر وقد روي انه كان يامر بالاصنام تبلغ

له في الهند

له في الهند للتجارة وكان في عنقه صليب يستشفي به من داء به الى غير ذلك ما
يقضي بكفره **مسألة** قال الاكثر من الامة وتحكيم علي عليه السلم
للحكمين ليس خطأ بل كان صوابا لما ان الفتنة ودفع الاشفاق وقالت ○
الخوارج بل تحكيمه لهما كفر لانه يشعر بانه شاك في نفسه غير قاطع انه على
الحق في امره وهذا معصية وكل معصية عندهم كفر فيكون عليا عليه السلم كافرا
وقيل كان خطأ لكنه معفو عنه لانه كان مكرها فانهم اخافوه وتوعدوه
بالقتل ان لم يحكم فكان حكمه حينئذ حكم الملجئ وهذا قول بعض المعتزلة
قلنا الدليل على انه ليس بخطأ وانه صواب ان التحكيم اجتهادي
يفعل لدرء الخصومات ودفع الفتن ولما رآه الامام صلاحا ففعله عليه السلم
لمثل ذلك ولا حرج عليه فيه وظن بابي موسى الاشعري خيرا وانه لا
يحكم الا بكتاب الله وسنة رسوله بعد ان شرط عليه ذلك فالوم حينئذ على
ابي موسى لا على امير المومنين عليه السلام ثم لنذكر طرفا من امر التحكيم
وذلك انه لما اشتد قتال علي عليه السلم لمعوية ورأى معوية امارات النصر
لا وليا الله اشار عليه عمرو بن العاص برفع المصاحف على رؤس الرماح
والدعا الى تحكيم كتاب الله والرضى به ففعلوا ذلك فوقعت بهذه الشبهة
عند اكثر اصحاب امير المومنين عليه السلم موقعا عظيما واستحكمت في نفوسهم وكف
اكثرهم عن القتال بعد ذلك وقالوا لا نقاتل من يدعو الى حكم كتاب الله
ويرضى بحكمه فخطبهم امير المومنين ووعظهم وبين لهم ان الاستسلام
على ما هم عليه هو الذي يرضي الله تعالى وان ذلك مكر من معوية وعمرو
بن العاص فلم يصغوا الى كلامه بل قال قايل من خلفه ان احسنهم والا ○
قتلناك كما قتلنا عثمن بن عفان ثم قرا بعضهم يدعون الى كتاب الله ليحكم
بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون حتى انه عليه السلم امر بالنداء الى
القتال ليعرف من يطيعه منهم ومن يتخلف عنه فما اتاه من كل قبيلة الا
الاثنان او الثلاثة فلما خاف وقوع الفتنة عقد الهدنة الى راس الحول لينظر
فرجا ونصرا ثم بعث الى معوية انا قد رضينا بحكم الكتاب ولكنه لا ينطق ولا
بد من حكم يحكم به فقال معوية قد اخترنا عمرو بن العاص واختر حكما من
جهتك فاختار عليه السلام عبد الله بن العباس وقال الامير المومنين الاشعثي فانه

لا ينعقد عقده الا حللتها فامتنع الاكثر من اصحاب علي عليه السلم وقالوا بل نختار
ابا موسى فقبل وكان اكثرهم من اليمن فاحبوا ان يكون منهم فقطن له امير
المومنين عليه السلم جبرا وقال له ان حكمت بكتاب الله وسنة رسوله فهو الذي
نقول وان حكمت بغير ذلك فحكمك ساقط فكان منه ما كان ومن نظر
في ذلك علم ان اجابته الى التحكيم كان صوابا ان لم يكن واجبا

مسئلة قال الاكثر من الامة وهو كلام من قال بامامة علي عليه السلم
والامام بعده ابنه الحسن للنص عندنا وقد تقدم ذكره وللعقد عند
غيرنا وهم المعتزلة الذين يعتبرون العقد والاختيار فانه عقد له لانه
الافضل من اهل زمانه فكانت امامته قطعية على كل قول وكان عليه السلم
افضل اهل زمانه لان النص الدال على امامته دال على افضليته اذ لا يكون
الامام مفضولا وقال بعض المعتزلة بل واصل بن عطاء بل سعد بن ابي وقاص
افضل منه لكنه لم يدع فلو دعا كان احق بالامامة اذ الافضل هو الاولى
وانما قال ع ومن معه ان سعد افضل لانه احد العشرة وقد ورد في
فضلهم وعظم منزلتهم من الاخبار ما هو ظاهر مشهور

فرع قال الاكثر من الامة ولم يعتزل الحسن عليه السلم عن الامامة
بصلح معوية بل هو امام بعد الصلح كما كان قبله وقالت الحشوية بل انعزل
وخرج عن كونه اماما وهو قول عامة المجبرة ويسمون سنة الصلح سنة
الجماعة اذ فيها اجتماع الشوكة لمعوية واجماع الناس عليه **لنا** انها لا
تبطل الامامة بعد ثبوتها الا بعد حدث من الامام يوجب الفسق او اختلال
شرط من شروطها وقد ثبتت امامة الحسن عليه السلم قطعا قبل الصلح ولم
يحدث بذلك الصلح ما يبطل الامامة لانه لم يكن معصية على ما سياتي فضلا
عن كونه فسقا فبطل ما زعموه

فرع قال الاكثر وصلح الحسن
لمعوية كان صوابا لا خطأ فيه وقيل بل كان خطأ وهو قول بعض
الخوارج قالوا وقد كفر بذلك وانعزل عن الامامة وقال بعضهم بل كان
كافرا مع ابيه بالتحكيم ولم يتب فلم تثبت امامته من الاصل **قلنا**
انما صالح بعد ان خذله اعوانه حتى خشي عليها استيصاله واهل بيته فالسكون
والهدنة حينئذ اصلح لما فيه من دفع المضار وقتل النفوس وذهاب الناس

بين الفريقين

بين الفريقين وقد ثبت انه يجوز للامام مصالحة الكفار والبغاة عند
استضعافه بانصاره او قلة عددهم او نحو ذلك وقد صالح الرسول صلعم
المشركين عام الحديبية على انه يرد عليهم من جاء من المسلمين وانهم لا
يردون احدا وذلك لما راى في ذلك من المصلحة في الحال واذا جاز للامام
مثل ذلك اولى واحرى ولم تكن مصالحته على ترك الامامة والانخلاع
عنها كما زعمه بعضهم بل على انه واصحابه في امان وانه لا حرب بينهم ولا عقد
لاحد حتى يموت معوية ومن ثم احتال معوية بالبيعة ليزيد قبل موته

مسئلة والامام عقيب الحسن وبعده بلا فصل هو اخوه
الحسين وذلك بالنص وان لم يدع ويظهر نفسه الا بعد موت معوية ومن
قال بالعقد والاختيار ونفى النص كما هو قول اكثر المعتزلة فانما ثبتت
امامته بعد موت معوية وذلك انه لما اتاه نعي معوية اجتمع اليه الناس
وبايعوه وارتضوه فامامته قطعية بعد موت معوية اتفاقا بين المعتزلة
والزيدية وقال اكثر المجبرة انها ظنية اجتهادية واما قبل موت معوية
فقطعية ايضا عند اكثر الزيدية وتردد بعض اصحابنا في كونها قطعية او
ظنية وهو مبني على ان النص الدال على امامتهما متواتر او غير متواتر وكان
الحسين عليه السلم افضل اهل عصره لان ما دل على امامته دل على افضليته
اذ لا يكون الامام مفضولا وقد ورد فيه وفي اخيه الحسن من الاخبار ما يدل
على انهما افضل الامة بعد ابيهما كقوله عليه السلم الحسن والحسين سيدا شباب
اهل الجنة في الجنة وقوله مشيرا اليهما من احبني فليحب هذين وكان الحسن
شبيه النبي صلعم من وجهه الى سرته والحسين شبيهه من سرته الى قدميه
ويكنى الحسن ابا محمد والحسين ابا عبد الله وكل منهما مات شهيدا اما الحسن
فدس اليه معوية من سمه ولما حضرته الوفاة اوصى ان يدفن الى جنب رسول
الله صلعم فمنعه مروان بن الحكم فدفن بالبقيع واما الحسين فقتله
اعوان يزيد اللعين بكربلا وقتل معه اثنان من اولاده وسبعة من اخوته
اولاد علي بن ابي طالب وثلاثة من اولاد اخيه الحسن وغيرهم من قرابات
رسول الله صلعم وسبيت نساهم وامرضاهم وبالرؤس الى يزيد عليه اللعنة ومن
ثم كان قبر جثة الحسين عليه السلم بكربلا وقبر راسه بمصر مزور مشهور واخبارهم

مستوفاه في التواريخ خلافا للحشوية في امامته وافضليته لقولهم بامامة
يزيد بن معوية وهو بناء على ان طريق الامامة القهر والغلبة وقد صرحت
الكرامية بان الحسين عليه السلام هو الباغي على يزيد ويسمونه لذلك ويذمونه
وممن يقول بذلك فرقة تسمى اليزيدية وساحة دمشق وقوم منهم في زماننا
ومن جعل الامامة طريقة قال بان حجة يزيد محقق وهو قول بعض الاشعرية
وبعض فقها المجبرة وقد تقدم ذكرهم **مسئلة** والامام عقب
الحسين وبعده هو ابن اخيه الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب
وهو الحسن المثنى بايعه علما البصرة والكوفة بعد ان راسلوه من الغايات
فامتنع ولم يجبهم الحسن بن الحسن الا بعد مطالبة شديدة الا انه توارى بعد
ذلك في الحجاز بعد انهزام اعوانه وقلة انصاره حتى زعم كثير من الناس انه
لم يدع وقليلا ما يذكره علما المعتزلة في تواريخهم ثم قام بعد الحسن المثنى
زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليه السلام قام ودعا وبايعه الخلق
واجمع على امامته اهل وقته من المعتزلة وغيرهم ولم يرفض امامته الا
الامامية فسماهم الروافض قام ودعا يوم الاربعا وقتل عشية الجمعة
فكانت دولته دون ثلثة ايام قتله اعوان هشام بن الحكم وقطعوا
راسه فدفنت جثته ليلا فعلم به بعضهم فدل على قبره فنبشوا عنه وصلبوه
وبقي مصلوبا سنين ثم انزل واحرق وذري في الفرات وقيل راسه المنور بمصر
وقد روي فيه عليه السلام وفي سبعته اخبار كثيرة كقوله صلعم لعلي عليه السلام يكون
من ولدك رجل يقال له زيد يطا هو واصحابه يوم القيمة رقاب الناس
غرا محجلين وروي من طرق كثيرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
لعلي يكون يا علي من ولدك رجل يقال له زيد يقتل مظلوما بالكوفة ويصلب
بالكناسة لا ترى الجنة عين رات عورته الى غير ذلك ثم قام من بعد زيد
بن علي ابنه يحيى بن زيد قام بعد موت ابيه لمدة وفي ايام الوليد بن يزيد
بن عبد الملك ثم قتل بالجوزجان وبعث براسه الى الوليد ولم يولد بخراسان
ولد تلك السنة الا سمي يحيى عظاما له واخباره مشهورة ثم قام بعد يحيى
بن زيد النفس الزكية كنيته ابو القاسم وقيل ابو عبد الله وهو محمد بن
عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين

بايعه خلق

بايعه خلق كثير وبث اولاده واخوته دعاة في الافاق فاخذ اكثرهم بالقتل
والحبس وغير ذلك فوجه اليه المنصور ابو الدوانيق جيشا فقتل النفس الزكية
وقتل معه جماعة من اعمامه واقاربه وافاضل اهل البيت عليهم السلام وكذلك
جميع من خرج من العترة المطهرة وهو كامل الشروط المعتبرة في الامامة
كالقاسم والهادي والناصر وغيرهم واخبارهم مفصلة في كتب التواريخ فكلهم
ايمة الهدى المعتبرون شرعا لصلاحيتهم للامامة واستكمالهم شرايطها خلافا
للامامية فانهم يقولون بنفي كل قائم بعد الحسين عليه السلام لقولهم بالنص
على ائمتهم وان لم يقوموا ويشهروا الدعوة ويباينوا الظالمين وخلافا ايضا
للحشوية فانهم ينفون امامة كل من لم يظهر غلبته من اهل البيت عليهم السلام
لقولهم بالغلبة وانها طريق الى الامامة وقد تقدم ذكر ذلك **مسئلة**
فقالت الزيدية ولا معصوم بعده صلعم الا علي والحسنان وفاطمة عليهم
السلام لاخبار عامة وخاصة اما العامة فخبر الكسا ونحوه واما الخاصة
فقد ورد في كل واحد منهم اخبار تخصه كخبر الغدير في علي عليه السلام
وقوله علي مع الحق والحق مع علي وقوله لا يحبك الا مومن ولا يبغضك
الا منافق وقوله في الحسنين انا حرب لمن حاربكما سلم لمن سالمكما وقوله
في فاطمة انت سيدة نسا العالمين وغير ذلك وقد اختلف اصحابنا هل
يكون قولهم حجة قاطعة كقول الرسول صلعم ام لا ذهب اكثر اصحابنا الى انه
حجة قاطعة لاجل العصمة وقال بعضهم بل اقوالهم كاقوال غيرهم من
الصحابة للاجماع على ان العامة في ايامهم كانوا مخيرين بين ان يرجعوا
اليهم او الى غيرهم ولو كانت اقوالهم حجة قاطعة لم يجز العدول عنها وقال
الحاكم حاكيا عن ابي الهذيل العشرة كلهم معصومون وهم علي وابو بكر
وعمر وعثمن وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد
وابو عبيدة بن الجراح وطلحة بن عبد الله والزبير بن العوام وقد جمعهم الشاعر
في قوله ○ علي والثلاثة وابن عوف ○ وسعد منهم وكذا سعيد ○ كذاك
ابو عبيدة فهو منهم ○ وطلحة والزبير ولا مزيد ○ قال الامام عليه السلام
قلت وفيه نظر
متعرضا على الحاكم في حكايته عن المعتزلة وقد تقدم حكاية ذلك
اذ قول ابي الهذيل في مقالاته بفسق عثمن ظاهر

عن بعض المعتزله وقد تقدم عن المعتزله قولهم بفسق طلحه والزبير بخروجهم
على علي عليه السلم فكيف يقال ان المعتزله تقول بعصمة العشره وقال ص نحن
نقطع بالعصمه في علي عليه السلم لخبر الموالاه وهو خبر الغدير روايته يدل على العصمه
فان فيه الدعا له على القطع والامر بموالاته مطلقا وهو يدل على العصمه
م نقطع ايضا بالعصمه في العشره ان صح الخبر الذي هو دليل عصمتهم
وهو ما رواه عبد الرحمن بن عوف انه صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر
في الجنه وعمر في الجنه وعثمن في الجنه وعلي في الجنه وطلحه في الجنه
والزبير في الجنه وعبد الرحمن بن عوف في الجنه وسعد بن ابي وقاص
في الجنه وسعيد بن زيد في الجنه وابو عبيده بن الجراح في الجنه
وقد تلقى هذا الخبر بالقبول فعرف صحته اذ التلقي بالقبول اجماع
سكوتي وهو حجه اما قطعيه او ظنيه على الخلاف بين اهل الاصول وفي
استدلال القاضي بهذا الحديث على تقدير صحته نظر لانه انما يدل على
حسن خواتم اعمالهم فيستحقوا الجنه لا على عصمتهم وذلك ظاهر

مسئله

قالت المعتزله وبعض الزيديه وهم الهادي والناصر
والسيد ابو طالب والداعي والمشهور عن المويد بالله وغيرهم من اهل
البيت ولا يجوز التولي من الجاير ولا تنفيذ حكمه حيث حكم في حادثه
ولو وافق الحكم الحق بل يستانف الحكم ويوسس على قواعده ويطلب
حد يد لدى الولايه الصحيحه واما دفع الزكوه اليه فعلى وجه انه توكيل له الى
يصرفها في مصرفها فيجوز ان فعل وان لم يفعل ولم يكن على وجه التوكيل
او احدها كرها لم يجزي مطلقا وانما قلنا انه لا يجوز التولي منه
ولا تنفيذ حكمه لانه ليس من اهل الولايات وحكمه كلا حكم ولان في ذلك
اعانه له على ظلمه وايناسا له في فعله وايهاما لصحه ولايته فلا يجوز شي
من ذلك وقيل بل يجوز التولي من سلاطين الظلم والجور وتنفيذ
احكامهم ونحو ذلك وهو قول بعض الفقها واحمد بن عيسى من اهل البيت عليهم السلم
واحد قولي المويد بالله وروي عن الهادي عليه السلم واحتجوا على ذلك بان
كثيرا من جهتهم وتنفيذ احكامهم قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا
فتمسكم النار فقد هدد وتوعد اعظم التهدد والتوعيد على الركون وهو

الميل اليسير كما ذكره ايمه التفسير ولا شك ان التولي من جهتهم وتنفيذ احكامهم
من اعظم الميل والركون اليهم بل هو اعانه لهم على ظلمهم وتقويه لهم في
جورهم وكان حراما واي حرام وما ذكره المخالف من الاجماع على
التوليه من بني العباس فغير مسلم بل كان اهل الفضل ينكرون ذلك ويحسنون
من فعله وقد حمل بعضهم قول من اجاز ذلك ان مراده انه يستعان بهم على
تنفيذ الاحكام كما يستعان بهم في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وحينئذ يرتفع الخلاف وقال بعضهم يجوز التولي من جهتهم اذا كان يتوصل
بذلك الى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والصحيح انه لا يجوز اذ لا يتوصل
الى الحسن بالقبيح قال الامام عليه السلم واما من لم يعتقد صحة ولايتهم
بل انما اخذ الولايه منهم تقيه لهم وفي نفسه ان تصرفه من باب الحسبه
فانما يقبح لان فيه ايهام التعظيم وصحه الولايه فلا يكون انكارهم مما

فرع

قال الشيخان ع ومن التولي من
وجد عنه مخلصا ولو بالهجره فسق وذلك لا يهامه صحه ولايتهم
بالاتصال جهتهم معصيه مقطوع
وانهم المستحقون لامتثال اوامرهم وتنفيذ احكامهم وذلك بمنزلة اظهار
القول بامامتهم والانحياز الى جانبهم ومعلوم ان ذلك فسق وكذا ما علم
انه بمنزلته وقيل بل التولي من جهتهم خطا محتمل للفسق وعدمه كسائر المعاصي

قلت

وهو الاصح اذ لا دليل على كونه
المحتمله قال الامام عليه السلم فليس بقطعي فلا يثبت به الفسق ثم اختلفوا
كبيره وما ذكروه من القياس في جواز الصلاة خلفهم فقالت البصريه وكثير من الفقها ويجوز الصلوه
خلفهم لان غايه منتهى حالهم احوالهم ان يكونوا فسقا فاما ذهب اليه
الشيخان وذلك لا يمنع صحه الصلوه خلفهم لصحه تقديم الفاسق وذلك
لوجهين احدهما ان صلاته في نفسها صحيحه فيصح البنا عليها والثاني
انه قد ورد به الشرع نحو قوله صلى الله عليه وآله صلوا خلف كل بر وفاجر وقالت
البغداديه من المعتزله والزيديه لا يجوز الصلوه خلفهم سوا قلنا انهم
فساق كما قاله الشيخان او قلنا انهم مخطيون خطا محتملا كما هو الاصح
وذلك للخبر المشهور وهو قوله صلى الله عليه لا يومنكم ذو جرأة في دينه فان
هذا الخبر ونحوه يدل على انها لا يجوز الصلاه خلف الفاسق ولا خلف

الصلاحيه او لو انه نصح

من يجري على ما لا يجري عليه في العادة الا الفاسق كسمع الخمر ومنادمة
الشربة والتولي من جهة الظلمة من هذا القبيل

فصل في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

المراد بالامر ما يشمل القول والفعل كالضرب ونحوه على ما سياتي وكذلك النهي
والمعروف يشمل الفرض والنفل والمنكر يشمل كل قبيح من كفر او فسق
او خطا محتمل او مقطوع بصغره كالصادر عن المعصوم فكل ذلك يجب النهي
عنه ومما يعد نافلة النهي عن المكروه كراهة تنزيه فان النهي عنه مندوب
كالامر بالمندوب وهو غير داخل في كلام الامام عليه السلم وشروط الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر خمسة اولها ان يعلم الامر الناهي ان الذي يامر
به معروف حسن والذي ينهى عنه منكر قبيح ولا يكفي الظن فان اقدم
على الامر والنهي من غير علم كان اقدامه منكرا فان عرف حسنه
والتبس عليه افرض هو ام نفل او عرف كراهته والتبس عليه اكراهة
تنزيه ام كراهة حظر حسن منه الامر والنهي بالقول فقط من غير تهدد
ونحوه ويعني بكونه منكرا او معروفا انه كذلك عند المامور المنهي
وان كان مذهب الامر الناهي بخلافه فاذا راينا رجلا يشرب المثلث لم يجب
نهيه بل لم يحسن لجواز ان يكون حنفيا فان علمنا انه ليس حنفيا وجب
الانكار عليه وسواء كان المنكر حنفيا او غيره وثانيها ان يعلم او يظن
ان لامره ونهيه تاثيرا وان لم يعلم ذلك ولا ظنه فلا وجوب قطعا قيل لكنه يحسن
لانه دعا الى الخير وقيل لا يحسن لانه عبث وثالثها ان لا يعلم الامر الناهي
ولا يظن ان امره ونهيه يؤديان الى منكر اخر هو مثل المنكر الاول او دونه سوا
علم او ظن انهما لا يؤديان الى ذلك ام لا بل بقي شاكا فان علم انهما
يؤديان الى ذلك او ظنه لم يحسن امره ولا نهيه ورابعها ان لا
يعلم ولا يظن ان امره ونهيه يؤديان الى مضرة في نفسه من قتل او
حبس طويل او ذهاب عضو من اعضائه او ماله المجحف فان علم ذلك
او ظنه سقط الوجوب قطعا واما الحسن فان كان في ذلك اعزاز
للدين لم يسقط والا سقط ايضا وصار امره ونهيه قبيحا وقيل بل يسقط مطلقا

وان لم يعلم

وان لم يعلم ولا يظن ان امره ونهيه يؤديان الى ذلك لم يسقط الوجوب وسواء
علم او ظن انهما لا يؤديان الى ذلك ام لا بل بقي شاكا وخامسها ان يعلم
او يظن انه ان لم يامر بالمعروف ضاع وان لم ينه عن المنكر وقع كمن
شاهد غيره لم يصل الفريضة من اول الوقت الى ان بقي ما يسع الفريضة
فقط فانه يتضيق عليه الامر لئلا يضيع المعروف ولا يتضيق عليه في
غير ذلك وكذا من شاهد الات المنكر حاضرة وعليه غلب على
ظنه انه ان لم ينه وقع المنكر فانه يتضيق عليه النهي فاما بعد
ضياع المعروف وبعد الفراغ من المنكر فانه لا يجب الامر والنهي لعدم
الفائدة اللهم الا ان يكون ذلك على جهة التذكير والوعظ فيكون
المقصود بذلك ان لا يقع امثاله في المستقبل فيكون ذلك حسنا وان لم
يكن واجبا وقد علم ان من هذه الشروط ما هو شرط في الوجوب والحسن
ومنها ما هو شرط في الوجوب فقط ومنها ما يقوم الظن فيه مقام العلم
ومنها ما ليس كذلك

مسئلة

الزيدية والمعتزلة يجب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل مكلف وجوب كفاية وسواء كان
ثم امام ام لا بالقول على مراتبه وهو القول اللين اولا ثم الخشن ثانيا
ثم التهدد والوعيد بالاثم بعد القول يجب بالقتال بالعصي ونحوها
اولا والسيف بعد ذلك جرحا اولا وقتلا ثانيا ان لم يحتمه الا به فعلى
هذه المراتب يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتعاون الى الاعلى
مع حصول المقصود بالادنى وهذا الوجوب عام لكل مكلف مع
اجتماع الشروط المذكورة اولا وسواء كان ثم امام ام لا الا ان احدا ذكر بعض
تفصيل فقال الامر والنهي اما بالقول او بالسيف اما بالقول فانه يجب
على كل مكلف ولا كلام في ذلك ولكن اذا كان المامور به او المنهي عنه من قبيل
الاعتقادات وجب على الامر الناهي ان يبين بطلان المنهي عنه ويحل
شبهته ويبين حقيقة المامور به ويظهر دليله ولا يجوز ان يامره
بالاعتقاد مجردا اذ الامر بالتقليد لا يجوز واما بالسيف فالمامور به او
المنهي عنه اما اجتهادي او قطعي فالاجتهاديات لا يجوز القتال عليها
بالسيف الا للامام فقط اذ له ان يلزم الغير اجتهاده وان اختلف هل له ذلك

مطلقا او فيما تقوى شوكته فقط كما هو الاصح واما القطعيات فالمعروف
على ضربين عقلي وشرعي فالعقلي يقاتل عليه بالسيف كل احد كقضاء الدين
ورد الوديعة واما الشرعي فلا يقاتل عليه بالسيف الا الامام فقط وادعى
بعضهم الاجماع على ذلك لكن منه ما يجوز للامام الاجبار عليه كاخذ
الزكوة كرها ونحوه ومنه ما ليس له ذلك فيه كالصلوة والصوم لافتقارهما
الى النية التي لا تصح الاجبار عليها ولا تقوم غيرها مقامها لكن للامام
حبسه او قتله بعد استتابته على الخلاف في ذلك واما المنكر فانه يلزم
كل مكلف القتال عليه بالسيف وقتل فاعله دونه ان لم ينته الا به
ويلحق بذلك بعضهما او لهما قال الشيخ ابو علي ان من كان مفسدا
سرا كقاطع الطريق ونحوه فانه يجوز قتله لغير الامام واختاره
المنصور بالله عليهم وذهب السيد المؤيد بالله الى انه لا يجوز ذلك الا للامام
فقط قال بل يجب على المسلمين حبسه وبانيهما اهل يجوز القتال
على سد المال ام لا قال بعضهم لا يجوز وقال بعضهم بل يجوز لانه
منكر كالكبير فيجوز القتال عليه وقد قال صلعم من قتل دون عقال
من ماله مات شهيدا وهو اختيار السيد المؤيد بالله وقالت الحشوية
لا يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مطلقا وقالت الامامية
لا يجبان الا بشرط وجود الامام لان امرهما الى الامام فقط لنا على
عموم وجوبهما لكل مكلف ان الدليل الشرعي ورد عاما لكل
مكلف وكل وقت الا انه فرض كفاية من ذلك قوله تعالى ولتكن
منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف الخ الاية فهذا
امر لطائفة غير معينة فكان فرض كفاية على الكافة الا ان هذه الاية
لا يدل على وجوب القتال فلا بد من ان نضم اليها الاية الاخرى وهي
قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان
بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي فهذه الاية دلت على عموم
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول ثم بالسيف وهو
المراد بالمقاتلة فهذه الادلة ونحوها ليس فيها تقييد بشخص مخصوص ولا
وقت مخصوص مسئلة قال م وانما يجب الامر بالمعروف والنهي

عن المنكر سمعا فقط لا عقلا الا في موضع واحد وهو حيث يلحق الواحد منا ضرر
بذلك المنكر كان يرى بهيمة تضرب او ضعيفا يظلم فانه قد يلحق
احدنا بذلك غم ومضض فيجب عليه ازالة ذلك المنكر دفعا للضرر
عن نفسه وقال ع بل يجبان سمعا وعقلا مطلقا سوا لحق احدنا
ضرر ام لا اذ لو جوزنا عقلا ظهور المنكرات وانتشارها من غير نكير
لجرى ذلك مجرى الاباحة والرضى بها وهو قبيح عقلا قلنا لو وجب
ذلك عقلا لم يكن بد من وجه لاجله يجب كما هو حكم الواجبات العقلية ومعلوم
انه لا وجه لوجوبه من العقل الا كونه امرا بمعروف ونهيا عن منكر
اذ لا وجه يصلح علة للوجوب الا ذلك ولو وجب علينا الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وان الجاء اهل المعروف الى فعله واهل المنكر الى تركه لهذه العلم
العلة المذكورة لوجب على الله تعالى كذلك ايضا فيلزم ان يجب على الله ان
يضطر المكلفين الى فعل المعروف وترك القبيح المنكر ويلجيهم كمن اي كما
يجب علينا لان الشيء اذا وجب لوقوعه على وجه كان وجوبه على العموم
شاهدا او غائبا كما في التمكين للمكلفين ونحوه مسئلة قالت
م الامر بالواجب واجب والامر بالمندوب مندوب كما ان النهي عن القبيح
واجب وعن المكروه كراهة تنزيه مندوب وقال قائل الامر بالمندوب
واجب ايضا اذ هو معروف والدليل على وجوب الامر بالمعروف لم يفصل بين
معروف ومعروف قلنا ذلك الدليل الشرعي وان كان عاما الا انه مخصوص
بالدليل العقلي وهو انه لا يزيد الامر على المامور به واذا كان المامور به
مندوبا كان الامر مندوبا اذ التكليف به فرع على التكليف بالمامور به
والفرع لا يزيد على الاصل فان قيل هذا منقوض بسجود السهو فانه قد
يكون اصل وجوبه عند من قال بوجوبه ترك السنة فهو فرع زاد على الاصل
قلنا التحقيق في ذلك ان مجموع سنن الصلوة هو وسجود السهو واجبان
على التخيير بمعنى ان المصلي مخير بين ان ياتي بجميع السنن او يسجد للسهو
متى اخل بالاول اما بان لم يات بشيء منها او اتى ببعضها دون بعض عمدا
الثاني وهو السجود فان قيل فلم سميت سنن الصلوة سننا وسجود السهو
واجبا مع انهما معا واجبان على التخيير قلنا لوجهين احدهما ان المصلي حال

اساءه بالسنن بحيث ان شا اتى بها وان شا تركها الى بدلها فاستحقت السنه بخلاف
سجود السهو فانه حال اساءته بتعيين الواجب بدله فلم يسم سنه وبابهما
وهو التحقيق ان مجموع السنن وسجود السهو وان كانا واجبين على البدل
لكن السنه هو ايثار الاول منهما وهو الاتيان بجميع السنن فاذا فعله المصلي
وقدمه على بدله كان فاعلا للواجب وللسنه واذا تركه وفعل بدله وهو
السجود كان فاعلا للواجب فقط تاركا للسنه فسميت سنن الصلوه سننا
لان فاعلها فاعل للسنه وسمي سجود السهو واجبا لان فاعله فاعل للواجب
فقط وفي هذا زياده تفصيل ليس هذا موضعه وانما ذكرنا ما اندفع به
الاعتراض على الدليل السابق من جهة الاصالة والفرعية مسئله
قالت الصفريه وليس لمن توعد بالقتل ونحوه مما تستباح به المحظورات
ان لم يظلم غيره بضربه الموجع او قطع عضوه او اخذ ماله المجحف ان يفعل
لما تقدم من ان الاكراه انما تستباح به من القبائح ما يمكن خروجه عن كونه
قبيحا والظلم لا يخرج عن ذلك اذ كل ظلم قبيح واما اخذ ماله الذي لا يجحف
فقد اذن به الشرع فخرج عن كونه ظلما لما تضمن الله له من الاعواض
في مقابلته ونفي ما عداه داخلا في ماهية الظلم المعلوم قبحه ببديهة
العقل وقال قيل له ان يفعل ذلك فيظلم غيره حينئذ لكن ليس له ذلك
الا ان كان ذلك المنكر الذي اكره عليه اهون من ما توعده من قتله او نحوه
كان يتوعد بالقتل ان لم يقطع يد غيره او يتوعد بقطع اليد ان لم يضرب
غيره او نحو ذلك فلو كانا مستويين كان يتوعد بالقتل ان لم يقتل او بقطع
اليد ان لم يقطع ولكن اذا كان المنكر اعظم فليس له ذلك اتفاقا قلنا
ليس له دفع ضرره بضرر غيره لان ضرر الغير ظلم قبيح والظلم لا يخرج عن
كونه قبيحا وانما يستباح بالاكراه ما يمكن خروجه عن كونه قبيحا كما تقدم
مرارا مسئله قال السحاني ع ومن والمكره على الكذب
يلزمه التعريض فيريد بقصده تخرجه عن كونه كذبا ويصير صدقا والا قبح
واثم اذا قبح لكونه كذبا وتحقيقه ان المكره على الكذب اما ان يفعله
قاصدا او معرضا او من غير قصد البته فان فعله قاصدا اثم قبح واثم لانه
انما اكره على مجرد اللفظ اذ لا يصح الاكراه على افعال القلوب ففعله لا لقصد

فعل الغير ما اكره عليه وان فعله مجردا اللفظ معرضا لم ياثم اتفاقا وان
فعله لا عن قصد اصلا فظاهر اطلاق اصحابنا انه ياثم والصحيح انه
لا ياثم اذ ليس بكذب فان الخبر لا يصير خبرا الا بالارادة كما تقدم في
اول الكتاب وعلى قع انه اذا فعله من غير تعريض يقبح ولا ياثم ان
تعذر عليه التعريض حال الاكراه اما القبح فلكونه كذبا واما عدم
الاثم فلانه قد ابيح له ذلك ولم يرد فيه اشتراط التعريض واجاب من
الشرع انما يبيح ما يمكن خروجه عن وجه القبح والكذب لا يمكن فيه
ذلك لانه انما قبح لكونه كذبا وتعذر التعريض عليه لا يصح لانه يجب على
الله تعالى احضاره بباله ليمكنه التخلص من القبيح فمتى تركه بعد
ذلك اي من قبل نفسه قال الامام عليه قلت وفي الاثار
ما يدل على عدم قبحه كخبر نعيم بن مسعود من غطفان وذلك انه اتى
رسول الله صلعم في غزوة الخندق والمشركون محاصرون للمسلمين في
المدينه فقال يا رسول الله اني قد اسلمت وان قومي لم يعلموا باسلامي فمرني
بما شئت فقال صلعم انما انت فينا رجل واحد فخذل عنا ان استطعت فان
الحرب خدعه فخرج الى جموع المشركين فالقى بينهم العداوه بان حذر
كلا منهم عن الاخر سرا مع اظهار الموده والنصيحه حتى فرق الله
جموعهم وانصرف كل منهم عن الاخر الى وطنه وقصته مشهوره في السير
والتواريخ وقول سويد بن غفله ما رخص رسول الله صلعم في الكذب الا
في ثلث الرجل يحدث اهله والرجل يقول في الجهاد والرجل يصلح بين اثنين
فلو كان التعريض واجبا لم يكن ترخيصا في الكذب ولما كان مختصا
بهذه الثلث ومن ذلك خبر الحجاج بن علاط اذا اسلم ثم استاذن
رسول الله صلعم في الرجوع الى مكه ليتخلص اموالا له مودعة عند
اهلها فاذن له فقال انه لا بد لي ان اقول فقال له صلعم قل قال الحجاج فخرجت
حتى اذا قدمت مكه وجدت بثنيتها رجالا من قريش وقد بلغهم ان
النبي صلعم سار الى خيبر فهم يتحسسون اخباره فقالوا هذا الحجاج
عنده الاخبار ولم يكونوا علموا باسلامه فقال الحجاج عندي من الاخبار
ما يسركم هزم محمد وقتل اصحابه واحد هو اسيرا وقالوا لا نقتله حتى

يبعث به الى مكة فيقتلوه بين اظهركم ففرحوا بذلك فرحا شديدا واعطوه
وقضوا له حوائجه واستخلصوا له ودايعه فهذا ونحوه لم يرد فيه امر
شرعي البتة لكن هذا لا يصح على قول اصحابنا ان الكذب قبيح
لكونه كذبا فلا يصح خروجه عن كونه قبيحا مهما بقي كذبا اصلا لكن قال
بعضهم الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر انما قبح شرعا لا عقلا
فعلى هذا يصح ان يرد الشرع بالاذن فيه مالم يقبح وقد رجح الامام هذا
المذهب واحتج له واليه يشير الكلام الى الهدى بل الاولى انه يلزم ان الكذب
العاري عن جلب النفع ودفع الضرر لا يقبح لكونه كذبا بل لكونه عبثا وفيه
نقض لاصول كثيرة **مسألة** الاتفاق على انه لا يجوز
معاملة من كل ما في يده حراما كالباغي والكاهن الذي يغلب الظن على
ان كل ما معه من البغي والكهانة واما من في يده حلال وحرام ٥
كالباغي فقد اختلف فيه فقال ع ص ويجوز معاملة من في يده حلال
وحرام فيعمل بقوله في ان هذا الشي المعين حلال اكتسبه من حله ويصدق
في ذلك اذ هو امر لا يعلم الا من جهته مالم يظن كذبه فاذا ظن كذبه لم
يعمل بقوله بل يحرم معاملته في ذلك الشي وقال ابو هاشم لا يجوز العمل
بقوله مطلقا الا مع ظن صدقه ولا يكفي عدم ظن كذبه وقال اصحابنا
لا نفتقر الى قوله ولا الى ظن صدقه وانما نشترط عدم ظن كونه حراما
فقط اذ الاصل فيمن تصرف انه تصرف في ملكه مهما لم يظن غيره
وهو قريب من قول ع وص وقيل لا يجوز مع اللبس الا حيث اكثر ما عنده
حلال وقال جعفر بن مبشر لا يجوز مطلقا معاملة من في يده حلال وحرام
لانا مامورون باجتناب الظلمة ومنهيون عن الركون اليهم فتحرم معاملتهم
مطلقا وتوقف جعفر بن حرب في ذلك **قلنا** هذا امر لا يعلم الا من
جهته فيعمل فيه بقوله كمن في يده مذكاة وميتة فانه يقبل قوله في تعيين
احدهما من الاخرى وكذا من طلق احدى نسائه فانه يقبل قوله في
تعيين المطلقة ونحو ذلك **مسألة** قال الشيخان ع وم وغيرهما
من علماء المعتزلة من دفع درهما الى امراة نصفه عن دين عليه لها ونصفه
للفجور بها حرم ذلك الدرهم جميعا ثم اختلفوا في علة ذلك فقال م والقاضي
اذ لم يتميز قبيحه من حسنه
لما كان بعضه قبيحا وبعضه حسنا قبح جميعا
فصار كل جزء من اجزائه مدفوعا للفجور كما انه مدفوع لقضاء الدين فهو
حينئذ كفعل حصل فيه وجه حسن ووجه قبح فيقبح اذ من شرط الحسن
التعري عن سائر وجوه القبح وقال ع بل انما قبح جميعه من فاعله لكونه
مامورا بقضاء الدين على وجه لا يكون معه مفجورا اذ المكلف مامور بان
ياتي بالواجب عاريا عن سائر وجوه القبح لان ما حصل فيه وجه قبح
فهو قبيح ولو قارنه وجوه حسن فعلى قول م قد برئ الدافع من الدين
وملكت المراة الدرهم كله لكن نصفه من وجه محظور فوجب التصدق
بجميعه وعلى قول ع لم يبرا الدافع ونصفه باق على ملكه فلا يجب التصدق
بشي منه ذكره الامام عليلم ٥

فصل في الدار واحكامها

دار الكفر ودار الاسلام ثابتان اجماعا وانما
الخلاف في امرها وفي غيرهما كدار الفسق ودار الوقف ونحو الدار
وفائدتها ان يحمل المجهول المقيم فيها حكمها فمن رايناه في دار الاسلام وكان
مجهول الحال وجب اعتقاد انه من المسلمين في الظاهر لا في نفس الامر وحينئذ
تجري عليه احكامهم ونعامله معاملتهم في اكل ذبيحته ودفنه في مقابرنا
ونحوها كمناكحته وموارثته ونحو ذلك ومن رايناه في دار الكفر وهو مجهول
الحال وجب اعتقاد كفره في الظاهر لا في نفس الامر وتجري عليه احكام
الكفار في تحريم ذبيحته ومناكحته ونحو ذلك ومن ثم كان معرفتهما من فروض
الاعيان على من يتعلق به شي من هذه الاحكام اذ لا تقليد في علمي يترتب
عليه عملي **مسألة** قال اهل المذهب وال الحاكم وهو مذهب
البغدادية من اصحابنا المعتزلة كجعفر بن مبشر والرياشي ومحمد بن عمرو
العمري ومعمر وغيرهم ودار الاسلام هو ما ظهر فيها الشهادتان
والصلوة ولم يظهر فيها خصلة كفرية ولو ثبتت تلك الخصلة تاويلا الا
بجوار وذمة من المسلمين كاظهار اليهود والنصارى دينهم في امصار ٥
المسلمين ولو ظهر فيها الشهادتان والصلوة وظهر فيها خصلة كفرية
كالجبر ونحوه من غير جوار كانت دار كفر واشتراط عدم ظهور خصلة كفرية
هو المشهور عن اكثر اهل البيت عليهم واكثر المعتزلة وقال السيد م بالله وغيره

من اهل البيت عليهم السلام بل دار الاسلام ما ظهر فيها الشهادتان والصلوة ولو ظهرت
فيها الخصال الكفرية من غير جوار وقد قيل ان المويد بالله يوافق الجمهور وان
كلامه متاول وقال ق العبرة في الدار بالغلبة والقوة فاذا كانت القوة
للكفار من سلطان او رعية كانت دار كفر وان كانت للمسلمين فدار اسلام
وقيل بل العبرة بالكثرة فان كان الاكثر مسلمين فهي دار اسلام وان كان الاكثر
كفارا فهي دار كفر وقيل بل العبرة بما ظهر فيها من اسلام فتكون
دار اسلام او كفر فتكون دار كفر قال الامام عليه السلام **قلت** وهذه
الاقوال الثلاثة قريب من المذهب وهو القول الاول من حيث اعتبر في
المعنى الظهور في كل واحد منها لان الغلبة في الاول منها والكثرة في الثاني مظنة
الظهور من غير جوار وقد صرح به في الثالث فكانت قريبا من المذهب
وان كان بينهما فرق وقيل بل العبرة في الدار بما يوجد المقيم فيها فان اخذ
بالكفر فدار كفر والا فدار اسلام ويلزم من ظاهر هذا المذهب والمذهبين
اللذين قبله اثبات واسطة بين الدارين ولعلها دار الوقف وكذلك هو
مذهب ابي القاسم ايضا وهي ما لم يكن فيها غلبة لاحد الفريقين لكن في
كلامه ما يشعر بنفي الواسطة وبموافقة القول الاول الذي هو المذهب وكذا
ع مرص عد بل دار الاسلام هي ما ظهر فيها الاسلام وهو الشهادتان من غير
جوار ولم يوجد احد فيها باظهار كفر فقد اشترطوا فيها ثلاثة اشيا
احدها اظهار الاسلام ثانيها كونه من غير جوار ثالثها ان لا يوجد
احد فيها بخصلة كفرية فهذا القول اخص من القول الاول الذي هو المذهب
فان ما ظهر فيها كل من الاسلام والكفر من غير جوار دار كفر على الاول
ودار اسلام على الثاني لكن هذا القول يقرب من مذهب المويد بالله وان
كان بينهما فرق وقد احتج اهل هذا القول والسيد المويد بالله بقوله صلعم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني
دماهم واموالهم فاحتجوا من هذا ان الدار دار اسلام بمجرد
ظهور الاسلام من غير جوار وقيل بل دار الاسلام حيث لا يكون اهل
الحق في تقية من الكفار وما سواها دار كفر فما ظهر فيها الاسلام من غير
جوار ولم يوجد احد فيها بخصلة كفرية لكن المسلمين في تقية من الكفار

فهي دار كفر على هذا القول دار اسلام على القول الذي قبله وهو قريب من
مذهب ابي القسم وقالت الخوارج ما ظهر فيها معصية فدار كفر وظاهر
كلامهم موافقة القول الاول الذي هو المذهب في تفسير الدار وانما بنوا على
اصولهم ان كل معصية كفر وقيل بل هم يقولون انها دار كفر ولو كان اهل
المعصية في جوار وقالت الامامية بل ما ظهر فيها معصية فهي دار
توحيد لا دار ايمان وهذا باطل لان التوحيد ليس له حكم شرعي مستقل
كما في الكفر والايمان وانما جعلت الدار لتمييز الاحكام وقالت البهشمية
ان الحكم للسلطان فاذا كان كافرا كانت الدار دار كفر ولو كانت
الرعية كلهم مومنين واذا كان مسلما كانت دار اسلام ولو كانت الرعية كلهم
كفارا ومما قالوا ان الرعية يكفر بكفر الامام وان لم يتابعه بل وان لم يعلم بكفره
لنا على صحة القول الاول الذي هو المذهب ان الاصل في اثبات الدار
هو مكة قبل الفتح والمدينة بعد الهجرة حيث كانت مكة قبل الفتح دار
كفر اذ لم يظهر فيها الشهادتان والصلوة من المسلمين الا بجوار من المشركين
وظهر فيها الكفر من المشركين من غير جوار فيجب ان يكون دار الكفر ما
ظهر فيها خصلة كفرية من غير جوار كما قلناه وكانت المدينة بعد الهجرة
دار اسلام اذ كانت بالعكس مما ذكر في مكة وهو ظهور الشهادتين
والصلوة من غير جوار ولا يظهر الكفر الا بجوار فيجب ان يكون دار الاسلام
ما ظهر فيها الشهادتان والصلوة من غير جوار ولم يظهر فيها خصلة كفرية
الا بجوار كما قلناه واعلم ان هذا الدليل المذكور موافق للمذهب في
دار الاسلام مخالف له في دار الكفر اذ يلزم منه ان يكون ما ظهر فيها
الاسلام والكفر وكانا كلاهما من غير جوار لا دار كفر ولا دار اسلام لانتفا
مخالفة لحال مكة والمدينة على ما ذكرناه **فرع** قال الحاكم ومن
وجد في دار الكفر وكان مجهول الحال جاز لعنه من غير شرط
وقال ق لا يجوز لعنه والدعا عليه بالعذاب ويجوز الا بشرط ان يكون
كافرا لاحتمال ان يكون مومنا **لنا** على جواز لعنه بغير شرط ان الواجب
عليه هو تمييز نفسه بعلامة يعلم بها انه ليس بكافر فاذا لم يفعل ذلك
فقد عرض نفسه للعن ونحوه قال الامام عليه السلام **قلت** وهذا

الدليل صح فيه نظر لان اخلاله بهذا الواجب وهو تمييز نفسه بعلامة خطيئة
محتملة لا توجب جواز اللعنة اذ لا يجوز الدعاء على القطع الا على من قطع
بفسقه او كفره مع جواز انه انما ترك ذلك التمييز لعذر او سهو او نسيان
فلا قطع باستحقاقه اللعن حينئذ فان قيل اليس يجوز قتل من وجد
في دار الحرب واخذ ماله ونحو ذلك واذا جاز ذلك فليجز اللعن ايضا
قلنا لا جامع بينهما لانه انما جاز قتله ونحوه بحسب الظاهر كما ان من
قامت شهادة على كفره او على انه قاتل عمدا او زان وهو محصن فانه
يجوز قتله او يجب بحسب الظاهر مع جواز كذب الشهود بخلاف الدعاء
على القطع فانه لا يجوز الا مع تيقن الاستحقاق ولا يكفي فيه الظاهر

تنبيه من لم يميز نفسه بعلامة ثم قتل بناء من قاتله على انه كافر
فان ترك التمييز لعذر لم يأثم في نفس الامر واستحق العوض على الله تعالى
لا ناحيته للقاتل قتله وقاتله محق في قتله اذ هو متعبد بحسب الظاهر
فقط وان تركه لغير عذر اثم واثم في قتله من قبل نفسه فلا يستحق على
قتله عوضا

مسألة قال اهل المذهب وجعفر بن مبشر الدور
ثلث دار اسلام ودار كفر ودار فسق فدار الاسلام والكفر تقدم ذكرها
ودار الفسق ما ظهر فيها العصيان من غير امكان نكير اطلق الامام عليه
السلام العصيان واعتبر الامكان وغيره يقول ما ظهر فيها الفسق من غير
نكير ولا عبرة بامكان النكير فانه اذا ظهر الفسق من غير نكير ولو كان
يمكن النكير كانت دار فسق وهذا اصرح جعفر بن مبشر قال تكون الدار
دار فسق اذا ظهر فيها الفسق في الطرق والاسواق من غير انكار وقال
ع انما تكون الدار دار فسق ان كان ذلك الفسق الظاهر فيها من غير نكير
هو من جهة الاعتقاد كدار الخوارج والبغاة على الائمة ولا عبرة بفسق
الجارحة كشرب الخمر والزنا ونحوهما فلا تصير بذلك دار فسق وعلل ذلك
بان للبغاة احكاما مخصوصة فيجب ان تعتبر لهم دار منفردة كما في دار
الكفر والاسلام واما [illegible] الفسق بغير جهة البغي فلا حكم له مخصوص
فلا عبرة به حينئذ في اثبات الدار وقال م لا دار للفسق مطلقا سواء كان
فسقا بالبغي او بغيره فان الدار انما تثبت لاستفادة احكام ساكنها منها ودار

الفسق ليست كذلك اذ لا حكم يستفاد منها لساكنها بخلاف دار الكفر ودار الاسلام
فانه يستفاد من كل منهما احكام لساكنها فوجب الاقتصار عليهما ونفي ما عداهما
قلنا لا نسلم انه لا يستفاد من دار الفسق حكم لساكنها فان تحريم الموالاة
حكم مستفاد منها وكذا وجوب المعاداة ورد الشهادة وتحريم الصلاة على
موتى اهلها وتحريم غسلهم ودفنهم ونحو ذلك ونحو ذلك على حسب الخلاف
بين ائمتنا عليهم السلام في ذلك فان هذه الاحكام تجري على كل من رأينا
مقيما في دار الفسق ولم يعلم حاله قال جعفر بن مبشر ومعنى قولي دار فسق
ان من وجد فيها نظن به انه من جملة الفسقة حتى يعلم حاله فان قيل دار
الاسلام ودار الكفر ثبتتا بالقياس على مكة والمدينة كما تقدم فيماذا ثبتت
دار الفسق قلنا انما ثبتت بالقياس على دار الكفر والجامع بينهما كون لكل
منهما احكام مخصوصة والقياس دليل شرعي الا انه ظني ومن ثم نفاها كثير
من العلماء قال الامام يحيى نفاها ائمة العترة واكثر المعتزلة اذ لا دليل عليها
ولا حكم يستفاد منها وقد تقدم ما يصلح جوابا ورد على هذا الكلام فكثير من
المعتزلة اثبتها وعليها دليل شرعي وهو القياس ولها احكام تستفاد منها
فوجب القول بها والقضاء باثباتها

مسألة واثبت بعضهم دارا
رابعة وهي ما لم يعلم حكمها لاجتماع اهل الكفر والاسلام فيها وهي ما لم يصدق
عليها تعريف دار الكفر ولا تعريف دار الاسلام او صدق كلاهما عليها او لا
يعلم حالها اصلا وسماها دار وقف اذ الواجب حينئذ التوقف في حالها
صاحبها قلنا لا حكم للدار هاهنا وهو حيث لم يعلم حكمها بل يرجع في كل
شخص الى ما يظهر منه فان ظهر منه الاسلام فمسلم وان ظهر الكفر فكافر والا
توقفنا فيه قال الامام عليه السلام **قلت** بل ان ظهر الكفر فيها من
غير جوار فدار كفر ولو ظهر فيها الاسلام على اصلنا المتقدم ذكره وحينئذ
لا نرجع في كل شخص الى ما يظهر منه بل تثبت الحكم للدار نفسها لكنها ترجع الى
دار الكفر او دار الاسلام ولا تكون مستقلة كما ادعاه المخالف واما اذا لم
نعرف حالها هل ظهر الكفر بجوار ام لا فلا بد من الرجوع في كل شخص الى ما ظهر
منه كما تقدم والا فالتوقف

مسألة قال القسم بن ابراهيم والهادي
الهادي وغيره من اهل البيت عليهم السلام وتجب الهجرة عن دار الفسق الى ما خلي

عماها حر لاجله وعن الاكثر فسقا الى الاقل لان الفسق كالكفر وهي حيث يظهر
المنكر ولا يمكن انكاره وقد بينت انه يجب الهجرة عن دار الكفر وكذلك في
دار الفسق والجامع بينهما ان الهجرة من كل منهما هي تمييز المهاجر نفسه عمن
يستحق اللعن والبراءة منه ويثبت له احكام مخصوصة والا كان الشخص معرضا
نفسه الى التبري منه واجرا احكام الفساق عليه وذلك لا يجوز وقالت
المعتزلة لا تجب الهجرة عن دار الفسق لانهم نافون لدار الفسق نفسها فلا
حكم لها قالوا ولا تجب الهجرة الا عن دار الكفر ان لم يمكنه اظهار اسلامه
فان امكنه اظهار اسلامه جاز له الاقامة فيها قيل وكذا تجب الهجرة
عن بعض ديار الفسق وهي دار البغاة والخوارج المناصبين لائمة الهدى
ولاهل الحق قال هذا بعض المعتزلة منهم الشيخ ابو علي وحاصل الكلام في
ذلك ان المقيم في دار الكفر لا يخلوا اما ان يمكنه الهجرة الى الخلي عما فيها او
الى ما فيه دونه او لا يمكن ان لم يمكن تجب الهجرة اتفاقا كان يكون معذورا
لكبر او عاهة او بالتكسب لاولاده يخشى ضياعهم او يستوي الدور كلها
في ذلك ولا يمكنه الانفراد عن الناس وسكون رؤوس الجبال وان امكنته
الهجرة فان حمل فيها على معصية او الزمه الامام الهجرة عنها وجبت عليه
الهجرة اتفاقا والا فان كان في اقامته بها مصلحة عامة من تعلم وتعليم
او نحو ذلك جازت الاقامة بها بشرط ان يميز نفسه بعلامة لئلا تجري
عليه احكام الدار وان لم يكن فيه مصلحة ولم يحمل على معصية ولا الزمه
الامام وكان مميزا عن اهلها ففي هذه المسئلة الخلاف فالهادي والقاسم وغيرهما
من اهل البيت يوجبون عليه الهجرة والسيد م بالله وجمهور المعتزلة
لا يوجبونها ودار الفسق على هذا التفصيل ايضا ولا فرق بين ان يكون
دار نهي او غيرها عن اكثر الرذيلة و **لنا** على وجوب الهجرة عن دار
الفسق كالكفر قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل لعين ترى الله يعصى فتطرف
حتى تغير او تنتقل والانتقال هو الهجرة كما قلناه وقالت المعتزلة الانتقال
هو من ذلك المكان الذي يرى فيه المعصية الى مكان لا يرى فيه ولفظ
الانتقال مع قرينة الرؤية تفيد ذلك والا وجبت الهجرة عن كل دار فيها
معصية وان لم تكن دار فسق الا ان يقال دار الفسق ما ظهر فيها المعصية من

غير امكان نكير كما هو ظاهر بيقين الا ما خطها فيما تقدم وقد استدل بعض
اصحابنا على وجوب الهجرة عن دار الفسق بقوله تعالى ان الذين توفاهم
الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض
قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك ماواهم جهنم وساءت
مصيرا قال فهذه الاية دلت على وجوب الهجرة ولم تفصل بين دار الكفر
ودار الفسق وقيل بل هذه الاية خاصة لمن حمل على معصية سواء كان في
دار كفر او فسق او غيرهما بقرينة الاستضعاف واستدل بعض اصحابنا
بقوله تعالى وسكنتم في مساكن الذين ظلموا انفسهم فان هذا توبيخ
بسكون ديار الظلمة مطلقا ولا فرق في ذلك بين دار الكفر ودار الفسق
فان قيل كيف يقال بوجوب الهجرة مع ان كثيرا من اهل البيت عليهم السلام
وغيرهم كانوا يقيمون في ديار الفسق وامصار الظلمة كما في زين
العابدين والباقر والصادق وغيرهم ومن التابعين نحو
الحسن البصري وامثاله ولم يظهر من احد نكير
على هؤلاء في تركهم الهجرة فكان هذا اجماع على
عدم وجوبها قلنا قد اجاب اصحابنا
بان هؤلاء لم يتركوا الهجرة مع التمكن
منها لان دول ظلمة الاموية
والعباسية كانت غالبة
على البلدان ماضية
فيها احكامهم
فلا يوجد
مكان
خالي
عن ظلمهم وشوكتهم وهذا عذر يسقط معه وجوب الهجرة عن دار الفسق او يقال
لما كانت المسئلة اجتهادية لم يحسن النكير عليهم لجواز ان يكون مذهبهم
عدم وجوب الهجرة عن دار الفسق تنبيه الهجرة عن دار الفسق اجتهادية
ظنية لعدم الدليل القاطع فمن راى مقيما في دار الفسق لم يجب الانكار عليه الا
اذا علم ان مذهبه او مذهب امامه وجوب الهجرة الا الامام فله ان ينكر عليه ويلزمه مذهبه كما تقدم

تم الكتاب بحمد الله تعالى و[illegible] وسلم
وصلى الله على محمد وآله

بخط العبد الفقير الى عفو اللطيف الخبير

الفقير محمد بن على البصير القصري بلد[illegible]

[illegible] غفر الله له

ولوالديه وتقبل منه ومن جميع المومنين بمحمد واله

وذلك بعناية الحاج الافضل نسعد بن عبد الله تقبل الله منه وجعله خالصا لوجهه الكريم

والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

15°